Orbis Biblicus et Orientalis 25/4

Michael Lattke

Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis

Band IV

Universitätsverlag Freiburg Schweiz
Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Lattke, Michael:
Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis/Michael Lattke. –
Freiburg, Schweiz: Univ.-Verl.; Göttingen: Vandenhoeck u. Ruprecht
(Orbis biblicus et orientalis; 25)
Teilw. mit d. Verl.-Angabe Ed. Univ., Fribourg (Suisse) u.
Vandenhoeck u. Ruprecht, Göttingen. – Einheitssacht. d.
kommentierten Werkes: Odae Salomonis
Teilw. zugl.: Augsburg, Univ., Habil.-Schr., 1979

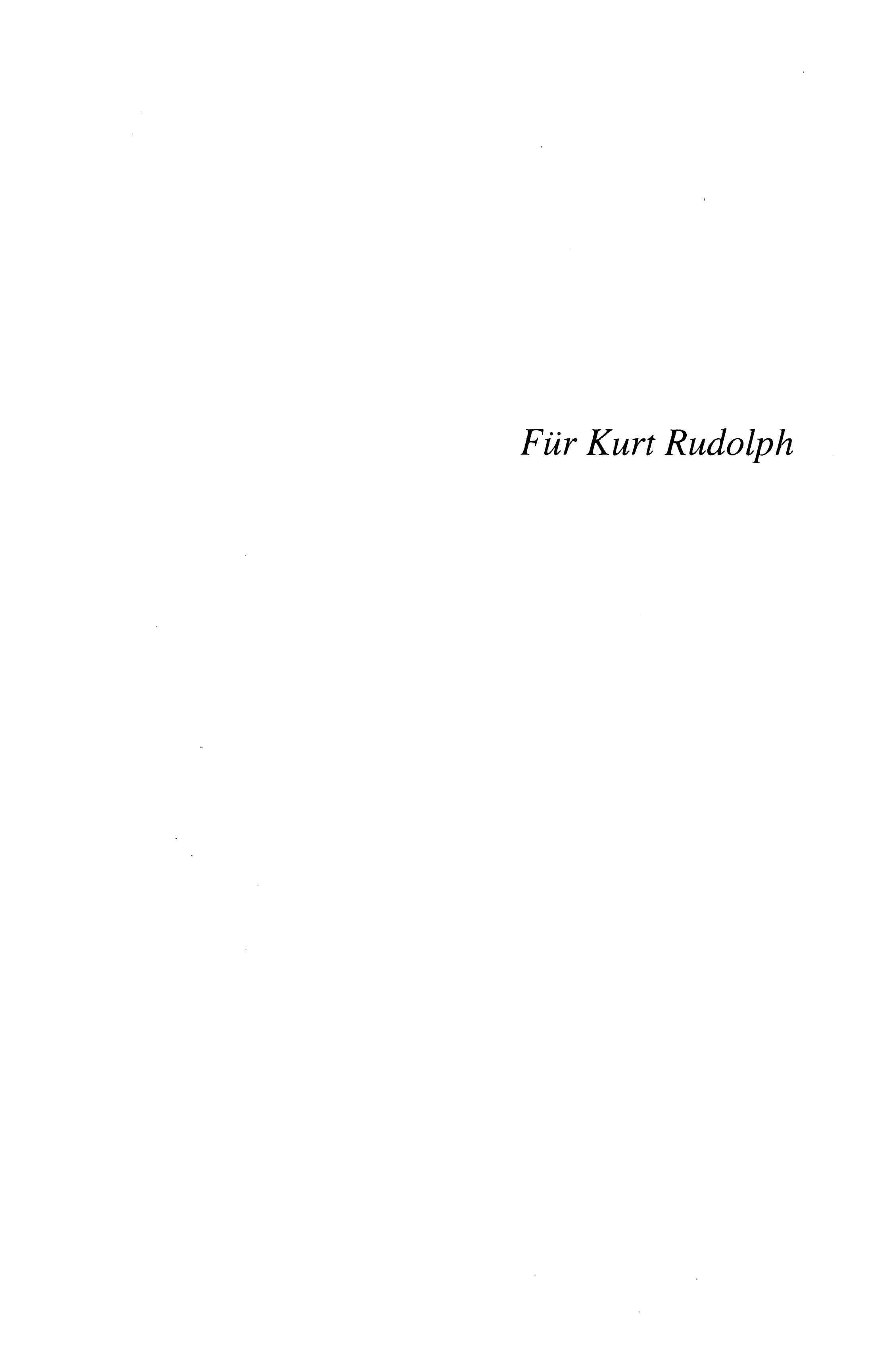
Bd. 4 (1998)
ISBN 3-525-53796-4 (Vandenhoeck und Ruprecht)
ISBN 3-7278-1164-1 (Univ.-Verl.)

Veröffentlicht mit Unterstützung der Australian Academy of Humanities (Canberra),
des Department of Studies in Religion, University of Queensland (Brisbane)
und des Rektorats der Universität Freiburg Schweiz

Die Druckvorlagen wurden vom Autor
als reprofertige Dokumente zur Verfügung gestellt

Paulusdruckerei Freiburg Schweiz

ISBN 3-7278-1164-1 (Universitätsverlag)
ISBN 3-525-53796-4 (Vandenhoeck & Ruprecht)
ISSN 1015-1850 (Reihe OBO)



Für Kurt Rudolph

Vorwort

Neben vielen anderen wissenschaftlichen Arbeiten und akademischen Verpflichtungen gehören die *Oden Salomos* seit ungefähr einem Vierteljahrhundert zu meiner regelmäßigen Beschäftigung. Es fing an mit dem religionsgeschichtlichen Exkurs zu ἀγάπη, ἀγαπᾶν und φιλεῖν im Johannesevangelium, der als Teil meiner Freiburger Dissertation *Einheit im Wort* erschien (München: Kösel-Verlag, 1975). Seit diesem Exkurs hat sich der wissenschaftliche Kontakt mit Kurt RUDOLPH, der damals noch Professor in Leipzig war, zu einer festen Freundschaft entwickelt. Der vielen Begegnungen mit ihm und Christel RUDOLPH in Sydney und Brisbane, Köln und Hannover, Marburg und San Francisco, Friedrichshafen und Berlin gedenke ich dankbar und bewundernd durch die Widmung dieses abschließenden OBO-Bandes. Die Bewunderung für den hervorragenden Religionswissenschaftler und Gnosisforscher ist umso größer, als beim Schreiben dieser Zeilen seine zweite Sammlung von Aufsätzen vor mir liegt (*Gnosis und spätantike Religionsgeschichte* [Leiden/New York/Köln: E.J. Brill, 1996]) zur Rezension in der *Theologischen Literaturzeitung* (123 [1998]).

Da dieser Band IV, der eigentlich schon der Kommentar sein sollte, die Zusammenarbeit mit dem OBO-Herausgeber beendet, gebührt dem Schweizer Kollegen Othmar KEEL ein besonderes Wort des Dankes. Er hat in äußerst großzügiger Weise und mit viel Geduld die Herausgabe der Bände I und II (1979), Ia (1980) und III (1986) betreut. Schließlich hat er auch der Änderung der ursprünglichen Planung zugestimmt. Nun stehen nämlich in Band IV weitere Vorstudien zum Kommentar neben Ergänzungen zur forschungsgeschichtlichen Bibliographie (Band III). Der Kommentar selbst soll in absehbarer Zeit in der erst 1986 von Max KÜCHLER begründeten Reihe NTOA erscheinen, in die er wohl besser passen wird als in eine alttestamentliche und altorientalistische Reihe, wie sie OBO jetzt darstellt. Die regelmäßige Arbeit am Kommentar ist

mir seit Anfang 1997 durch Ernennung zum Senior Research Fellow (Australian Research Council) erheblich erleichtert worden.

Die Auswahl der im vorliegenden Band zusammengestellten Artikel, Aufsätze, Rezensionen und Vorträge spiegelt neben den üblichen und nicht zu vermeidenden Überschneidungen auch die Zweisprachigkeit wider, in der ich seit 1981 lebe und arbeite. Am Ende einiger Beiträge finden sich dazu die notwendigen Erklärungen. Abgesehen von der stillschweigenden Korrektur von Druckfehlern habe ich keine den Inhalt betreffenden Änderungen vorgenommen. Typographisch habe ich aber ein wenig vereinheitlicht, was auf sehr verschiedene Weise international veröffentlicht wurde, vor allem in den Bereichen von Titeln, Überschriften und Unterabschnitten, Einrückungen und Abständen, antiken und modernen Verfassernamen (Kapitälchen / „Small Caps"), Buchtiteln und Zeitschriften (Kursivdruck / „Italic"). Kursiv erscheinen hier vor allem auch die *Oden Salomos* bzw. *Odes of Solomon* selbst, auch wenn OdSal die im Deutschen gängige Abkürzung der Oden Salomos ist. Seitenumbrüche der Erstveröffentlichungen habe ich für den Nachdruck in den laufenden Text integriert (z.B. $_{41}|_{42}$). Wo Anmerkungen nicht als Fußnoten, sondern als Endnoten gedruckt waren, habe ich einen Hinweis auf die ursprüngliche Seitenzahl in eckige Klammern gesetzt (z.B. [*704]). Ebenfalls in eckigen Klammern stehen ein paar weitere Hinweise, vor allem in den Anmerkungen.

Ohne Druckerlaubnis von verschiedenen Seiten wäre dieser Band nie zustandegekommen. Über die Nennung der Erstveröffentlichung hinaus (im Inhaltsverzeichnis sowie am Beginn der jeweiligen Beiträge) danke ich den folgenden Verlagen und Institutionen für die Genehmigung zum Nachdruck: Gesellschaft für wissenschaftliche Symbolforschung e.V. (vertreten durch Prof. DDr. Peter GERLITZ in Bremerhaven), Verlag de Gruyter & Co. (Berlin), Canadian Corporation for Studies in Religion (vertreten durch Dr. John R. WILLIAMS, President), Harrassowitz Verlag (Wiesbaden), Verlag Vandenhoeck & Ruprecht (Göttingen), Verlag Herder (Freiburg), Evangelische Verlagsanstalt GmbH (Leipzig).

Das Zustandekommen dieses meine Vorarbeiten abschließenden Bandes wurde beschleunigt und mitgestaltet durch Hilfe und Rat meiner Lebensgefährtin Dr. Irmtraud PETERSSON, der ich nicht nur für ihre unmittelbare Mitarbeit danke, sondern auch für ihre stets verständnisvolle Unterstützung meiner gesamten wissenschaftlichen Arbeit.

Brisbane, im Dezember 1997 — Michael Lattke

Inhalt

Rezensionen

Bisher Unveröffentlichtes

Bulletin de la Société d'Archéologie Copte 24 (1979–1982), 69–84.

The Gnostic Interpretation of the *Odes of Solomon* in the *Pistis Sophia**

Much has been written on the *Odes of Solomon*, especially after J.R. HARRIS and F.C. BURKITT discovered two Syriac manuscripts in 1909 and 1912 respectively[1]. There have also been quite a few publications on the Gnostic work called *Pistis Sophia*[2]. However, the Gnostic interpretation of those five parts of the *Odes* quoted and interpreted in the *Pistis Sophia* has only been very rarely made the subject of any special research. The reasons for this are obvious. The [editors] and interpreters of the *Odes* were not especially interested in an interpretation of "their" texts by the Gnostic author of the *Pistis Sophia*. The Coptic citations interested them merely as linguistic evidence of the early existence of the *Odes*. On the other hand, the Coptologists and scholars of Gnosticism dealt with philological questions and with the mythological–soteriological content of the *Pistis Sophia*. Except for an editorial reference, they ignored the *Odes of Solomon* almost completely.

I. Aspects of research and textual findings

In 1785 the British Museum bought a Sahidic manuscript from the estate of A. ASKEW, a London doctor who died in 1772 and who had possessed numerous manuscripts in his lifetime. Since then this piece can be found in the British Museum under the catalogue number

---

* This paper was first read at the International Conference on Gnosticism, 28–31 March 1978. It was translated by Kathleen Schwaag.

1 [*80] *Editio princeps* of the manuscript H: J.R. HARRIS, *The Odes and Psalms of Solomon* (Cambridge 1909, 2nd ed. 1911). Publication of the second manuscript N: F.C. BURKITT, 'A new MS of the *Odes of Solomon*,' *JTS* 13 (1912) 372–385. Final edition with translations and commentary: J.R. HARRIS/A. MINGANA, *The Odes and Psalms of Solomon* (Manchester, vol. I 1916, vol. II 1920). More recent work in: J.H. CHARLESWORTH, *The Odes of Solomon* (Oxford 1973).

2 [*80] Best synopsis: *Koptisch-gnostische Schriften I: Die Pistis Sophia* etc. hrsg. von C. SCHMIDT, 3. Aufl. bearb. von W. Till (GCS 45; Berlin 1962) IX–XV.

Ms.Add. 5114. C.G. WOIDE, the famous [editor] of the Codex Alexandrinus, made a copy of the Codex Askewianus when it was lent to him; he even gave it the name under which it is popularly known today. However, neither he nor E. DULAURIER, six months later, had the work published. This was first accomplished in 1851 by M.G. SCHWARTZE and J.H. PETERMANN. Their edition with its Latin translation remained the authoritative basis for further translations and studies until the appearance of a later publication by C. SCHMIDT in 1925. The former was especially used by A. HARNACK; SCHMIDT's text and translation have been used here[3]. Already in 1812, $_{69}|_{70}$ prior to any publication of the *Pistis Sophia*, the Danish bishop F. MÜNTER presented the Coptic text of the five "Odae Gnosticae Salomoni tributae" quoted in the *Pistis Sophia* along with the Latin translation (pp. 14–21). At the conclusion of his introductory comments (pp. 1–3), MÜNTER stated: "ipsum vero jam textum Odarum una cum Woidiana versione exhibebimus"[4]. The text was followed by his "Adnotationes Philologicae" (pp. 22–31) which, however, are no longer applicable today. Equally out-of-date are J.F. CHAMPOLLION LE JEUNE's "quelques remarques purement philologiques" of 1815, a commentary on MÜNTER's small work[5]. MÜNTER's work, written in connection with an invitation to a synod, was proclaimed, rather exaggeratedly, by A. HARNACK to be an excellent discussion and an exhaustive study[6]. HARNACK himself was credited with having introduced Church historians and New Testament scholars concerned with Gnosticism to the problems of the *Pistis Sophia*. Later, however, the discovery of the Syriac manuscripts caused his observations on and opinions of the *Odes*[7] to be

---

[3] [*80] Coptic text with (German) translation: C. SCHMIDT, *Pistis Sophia* (Copenhagen 1925). (Note: we now have SCHMIDT's Coptic text with an English translation and notes by V. MACDERMOT in NHS 9, Leiden 1978. Ed.) See also C. SCHMIDT, *Pistis Sophia, ein gnostisches Originalwerk des 3. Jahrhunderts aus dem Koptischen übersetzt* (Leipzig 1925).

[4] [*80] F. MÜNTER, *Odae Gnosticae Solomoni tributae* (Copenhagen 1812) 13.

[5] [*80] J.F. CHAMPOLLION LE JEUNE, 'Lettre sur les *Odes* Gnostiques attribuées à Salomon,' *Magasin encyclopédique* 2 (1815) 383–392, esp. p. 386.

[6] [*80] A. HARNACK, *Über das gnostische Buch Pistis-Sophia* (TU VII/2; Leipzig 1891) 35.

[7] [*80] A. HARNACK, *Pistis-Sophia*, pp. 35–49, 51–54.

seen as more introductory material[8]. At that time HARNACK was still of the opinion that the five pseudo-Solomonic odes (psalms) were of Gnostic origin[9]. This statement remains controversional to the present day; treatment of it and questions dealing with the author(s) and date and place of origin of the *Odes* have been omitted here. What really matters in this context is the fact that these *Odes of Solomon* together with the Canonical Psalms of David and the eighteen Early Judaic *Psalms of Solomon* were available to the Gnostic author. This probably holds true for numerous New and Old Testament texts as well[10]. Whether or not it was a collection of writings written in Coptic also depends on whether the *Pistis Sophia* itself was originally in Coptic or whether it is a translation from the Greek[11]. In any case, no evidence of a Greek text has been preserved for the *Pistis Sophia* as a whole or for the five quoted *Odes* either.

Before parts of the *Odes* are compared with the available Syriac text, the Coptic textual findings should be mentioned in short. References to the *Odes* will be made according to the customary numeration of HARRIS/MINGANA; the statements refer

a) directly to the final pagination of the Codex Askewianus,
b) to the pages of C. SCHMIDT's edition[12], and
c) to the pages and chapters of the translation of SCHMIDT/TILL[13].

The Sophia Episode[14] is found in the first two books of the *Pistis Sophia*[15]. Psalm $_{70}|_{71}$ texts of (the Prophet) David and *Odes* texts of (the

---

[8] [*80] HARNACK himself conceded this: A. HARNACK/J. FLEMMING, *Ein jüdisch-christliches Psalmbuch aus dem ersten Jahrhundert* (TU XXXV/4; Leipzig 1910) VI.

[9] [*81] A. HARNACK, *Pistis-Sophia*, pp. 45–46.

[10] [*81] Cf. A. HARNACK, *Pistis-Sophia*, pp. 2–31 and 31–49.

[11] [*81] C. SCHMIDT's opinion that the *Pistis Sophia* is a translation from the Greek remains controversial even today.

[12] [*81] The page numbers of the SCHWARTZE/PETERMANN edition are found in the margin of SCHMIDT's edition.

[13] [*81] The same numeration of the chapters in the 1921 English translation: G.R.S. MEAD, *Pistis Sophia* (London 1963, 4th impr. of the 2nd and compl. rev. ed. of 1921); cf. pp. lii–lxix, "Annotated Bibliography".

[14] [*81] Cf. G.R.S. MEAD, *Pistis Sophia*, p. xliii.

[15] [*81] Book I: chaps. 1–62 (SCHMIDT ed., pp. 1–126); Book II: chaps. 63–100 (SCHMIDT ed., pp. 127–253). The title of the second book is also the name of the entire work: ⲡⲙⲉϩⲥⲛⲁⲩ ⲛ̄ⲧⲟⲙⲟⲥ ⲛ̄ⲧⲡⲓⲥⲧⲓⲥ ⲥⲟⲫⲓⲁ.

Prophet) Solomon (the son of David) are quoted both as a whole and as fragments in this section by the various disciples of Jesus: Mary, Peter, Martha, John, Philip, Andrew, Thomas, Matthew, Jacob, and Salome. The texts of the *Odes of Solomon* are quoted as follows:

Quotation	Quoted by	Cod.Ask.	SCHMIDT's Ed.	SCHMIDT/TILL
Ode 5:1–11	Salome	53^{r}a–53^{v}a	p. 114–115	p. 73–74 chap. 58
Ode 1:1–5	Mary	54^{v}a	p. 117	p. 75 chap. 59
Ode 6:8–18	Peter	61^{v}a–b	p. 132–133	p. 85–86 chap. 65
Ode 25:1–12	Thomas	70^{v}b–71^{r}b	p. 151–152	p. 97 chap. 69
Ode 22:1–12	Matthew	74^{r}a–b	p. 157–158	p. 101 chap. 71

II. The quotations of the *Odes* in the *Pistis Sophia* and the Syriac text

There are two Syriac manuscripts of the *Odes of Solomon*. Although it is not certain whether the *Odes* were originally written in Syriac[16], it is not only possible, but meaningful and necessary as well to compare the Coptic version with the Syriac one. Both versions correspond for the most part; there are, however, a series of textual discrepancies between the two, the most important of which are[17]:

Ode 1:1–5 — No Syriac version

Ode 5:1–11

1: ϫⲉ ⲛ̄ⲧⲟⲕ ⲡⲉ ⲡⲁⲛⲟⲩⲧⲉ — ܡܛܠ ܕܪܚܡ ܐܢܐ ܠܟ
"because you are my God" — "because I love you"

2: ⲡϫⲟⲉⲓⲥ "Lord" — "Highest" ܡܪܝܡܐ

3: ⲁⲕϯ ⲛⲁⲓ̈ ⲙ̄ⲡⲉⲕϩⲁⲡ — ܩܒܠܬ ܠܛܝܒܘܬܟ
"you have given to me — "I received your grace"

[16] [*81] Only *Ode* 11 is extant in the Greek; however, *Papyrus Bodmer* XI was published, not before 1959, by M. TESTUZ. In our quotations, the Greek version of *Ode* 11 is of no real consequence. It is indispensable, however, in deciding the original language of the *Odes*.

[17] [*81] For a complete textual critique see W.H. WORRELL, 'The *Odes of Solomon* and the *Pistis Sophia*,' *JTS* 13 (1911/12) 29–46.

	your judgement” 71|72	
4:	ⲙⲁⲣⲟⲩϩⲉ “may they fall”	“may they come” ܢܐܬܘܢ
8:	ⲁⲩⲱ ⲁⲩϫⲣⲟ ⲉⲣⲟⲟⲩ ⲉⲩϭⲙ̄ϭⲟⲙ “and they were destroyed although they were powerful”	No Syriac text
11:	ϫⲉ ⲛ̄ⲧⲟⲕ ⲡⲉ ⲡⲁⲛⲟⲩⲧⲉ ⲡⲁⲥⲱⲧⲏⲣ “because you are my God, my Saviour”	ܘܡܛܠ ܕܡܪܝܐ ܗܘ ܦܘܪܩܢܝ “and because the Lord is my salvation”

Ode 6:8–18

8:	ⲟⲩⲁⲡⲟϩⲣⲟⲓⲁ “flowing off”	“a stream” ܬܦܐ
10:	ⲁⲥⲁⲙⲁϩⲧⲉ ⲙ̄ⲙⲟⲟⲩ ⲧⲏⲣⲟⲩ “took all the water” (but cf. Q*: ⲁⲥⲙⲉϩ-ⲛ̄ⲕⲁ ⲛⲓⲙ “filled everything”)	ܘܡܠܐ ܠܟܠܡܕܡ “and it filled everything”
17:	ⲛ̄ⲧⲉⲩⲡⲁⲣϩⲏⲥⲓⲁ “to their frankness”	ܠܡܐܬܝܬܗܘܢ “for their coming”

Ode 22:1–12

2:	ⲁⲩⲱ ⲁϥⲧⲥⲁⲃⲟⲟⲩ “and he has taught them” (ⲁϥⲧⲥⲁⲃⲟⲓ̈ Q*)	ܘܪܡܐ ܠܗܘܢ ܠܝ (H) “and put them to me”
5:	ⲁϥⲧⲁϩⲟⲓ̈ “he set me”	“you set me” ܘܐܩܝܡܬܢܝ
6:	ⲁⲩⲱ ⲛ̄ⲧⲟⲕ ⲛⲉⲕⲛ̄ⲙ̄ⲙⲁⲓ̈ ⲡⲉ “and you were with me”	ܐܢܬ ܗܘܝܬ ܬܡܢ “you were there”
8:	ⲁⲕⲥⲟⲧⲟⲩ “you have redeemed me”	ܘܓܒܝܬ ܐܢܘܢ “chose”
12:	ⲡⲉⲕⲟⲩⲟⲓ̈ⲛ “your light”	“your rock” ܟܐܦܟ
12:	ⲁⲕⲕⲉⲧ ⲧⲉⲕⲙⲛ̄ⲧⲣ̄ⲙ̄ⲙⲁⲟ ϩⲓⲱⲟⲩ “you have built your riches upon them”	ܘܥܠܝܗ ܒܢܝܬ ܡܠܟܘܬܟ “and upon it you have built your kingdom”

Ode 25:1–12

1:	ⲡϫⲟⲉⲓⲥ “Lord”	“my God” ܐܠܗܝ
8:	ⲁⲕⲥⲕⲉⲡⲁϫⲉ ⲙ̄ⲙⲟⲓ̈ ϩⲁ ⲑⲁⲓ̈ⲃⲉⲥ ⲙ̄ⲡⲉⲕⲛⲁ “you have sheltered me with the shadow of your grace”	ܘܐܬܟܣܝܬ ܒܬܟܣܝܬܐ ܕܪܘܚܟ “and I was covered with the covering of your Spirit”

11:	No Coptic text for this part of v. 11.	ܘܗܘܝܬ ܕܡܪܝܐ ܒܫܡܗ ܕܡܪܝܐ "and I became the Lord's by the name of the Lord" $_{72}|_{73}$

III. Form-critical problems and definitions

The Gnostic interpretation of both the Psalms of David and the *Odes of Solomon* in the Pistis-Sophia-Episode occurs according to certain form elements. In dealing with the *Odes* they should be described and defined, along with their abbreviations.

M = Myth, Mythology:

The matter dealt with in the myth is the continuing mythological account of the lot of Pistis Sophia, the daughter of Barbelo(s). The myth is an integral part of the mythology of the entire work. The resurrected Jesus appears both as the narrator and as the main character throughout the myth. His path through the aeons is, so to speak, crossed by Pistis Sophia, also called simply Sophia. Obviously a traditional Sophia-myth was already known to the Gnostic author; he included it in his completed work[18]. On the other hand, each individual part of the episode should be examined to see whether the additional texts, i.e. the quotations, have influenced the mythological account[19].

Y = ὕμνος "Hymn" or μετάνοια "Repentance" of Sophia:

The first thirteen hymns are numbered as the first through the thirteenth "repentance". Each corresponds to a subsequent psalm called **ⲃⲱⲗ** "solution", and is quoted respectively by the aforementioned disciples. *Ode* 5:1–11 and *Ode* 1:1–5 are quoted as the solution to two other songs of Pistis Sophia. Following them, the myth continues directly after the thirteenth **ⲙⲉⲧⲁⲛⲟⲓⲁ** "repentance". Another quotation (Ps 84:10–11) is interpreted five times at the end of Book I and at the beginning of Book II. The hymn is missing for *Ode* 6:8–18. It is the *Ode*, however, which is the solution of a longer mythological account of the lot of Sophia in the chaos. Something similar is true for Ps 90 which follows. *Odes* 25 and 22, on the other hand, are the solution for the

[18] [*81] Cf. K. RUDOLPH, *Die Gnosis, Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion* (Göttingen 1978), 84–91, 168–170, 297–298, and 342–348.

[19] [*81] In this connection see A. KRAGERUD, *Die Hymnen der Pistis Sophia* (Oslo 1967) 159–162 and 177–188.

hymns of Pistis Sophia; the hymn is explicitly defined as **ⲙⲉⲧⲁⲛⲟⲓⲁ** "repentance" in both cases. Seven additional hymns of Pistis Sophia, each with its solution quoted as a psalm, follow in chaps. 72–82[20].

Q = Quotation, citation of the *Odes*:

The texts of the prophets are quoted with the following introductory phrase: 'Concerning the solution of the words (from the hymn, or the myth), so has once $_{73}|_{74}$ your power of light prophesied in the *Odes of Solomon*'[21]. The Gnostic author uses the prophetic quotations as proof of his own assertions. Initially, the development of the hymn or, to a certain extent, the myth, was dependent on the quotation. The author, however, actually turns this around, so that the quotation serves as the solution of the hymn or the myth.

E = Explanation, "exegesis"[22]:

Except in the above-mentioned case of Ps 84:10–11, a form element appears with *Ode* 6, Ps 90, *Odes* 25 and 22 (i.e. only in the section Chaps. 60–71) which is difficult to define even though it is very simple in structure. The individual components of the explanation are repetitions of the already-mentioned forms with only slight modifications and textual variations. Therefore these may be marked with the symbols M*, Y*, and Q* (with asterisks). These formal elements are taken piece by piece and compared with each other, and are found to be practically identical. The relationship in *Ode* 6 of M* and Q* is expressed with the repeated statement: **ⲉⲧⲉ ⲡⲁï ⲡⲉ (ϫⲉ) (+ ⲡϣⲁϫⲉ ⲉⲛⲧⲁⲕϫⲟⲟϥ ϫⲉ** in 6:13). In *Odes* 25 and 22, Y* is related to Q* each time with: **ⲛ̄ⲧⲟϥ (ⲟⲛ) ⲡⲉ ⲡϣⲁϫⲉ ⲉⲛⲧⲁⲥϫⲟⲟϥ ⲛ̄ϭⲓ ⲧⲡⲓⲥⲧⲓⲥ ⲥⲟⲫⲓⲁ (ϫⲉ)**[23]. As with the quotation, the explanation is collectively designated as **ⲃⲱⲗ** "solution". In this case the second solution is more precisely

[20] [*81] A. KRAGERUD, *Die Hymnen*, repeatedly names the form element Y "Paraphrase" (see for instance pp. 49–51) and refers to the "spätjüdische Targumform" (p. 141).

[21] [*81] For instance the beginning of *Ode* 6 (chap. 65; SCHMIDT ed., p. 132,4–7): **ⲉⲧⲃⲉ ⲡⲃⲱⲗ ⲛ̄ⲛ̄ϣⲁϫⲉ ⲉⲛⲧⲁⲕϫⲟⲟⲩ· ⲁ ⲧⲉⲕϭⲟⲙ ⲛ̄ⲟⲩⲟïⲛ ⲡⲣⲟⲫⲏⲧⲉⲩⲉ ϩⲁⲣⲟⲟⲩ ⲙ̄ⲡⲓⲟⲩⲟⲉⲓϣ ϩⲓⲧⲛ̄ ⲥⲟⲗⲟⲙⲱⲛ ϩⲛ̄ ⲛⲉϥⲱⲇⲏ.**

[22] [*81] This form element has hardly anything to do with an exegetical "Kommentar" as expressed by A. KRAGERUD, *Die Hymnen*, p. 50.

[23] [*82] Translations: "This is (the word which you have spoken)", and: "It is (again) the word which Pistis Sophia has spoken".

modified, namely as ϩⲛ̄ ⲟⲩⲡⲁⲣϩⲏⲥⲓⲁ "in frankness". These formal elements then produce the following diagram of the Gnostic interpretation of the *Odes of Solomon*; the symbols indicate existence and order of the form elements:

			ⲃⲱⲗ I	ⲃⲱⲗ II
Ode 1:1–5			Q	
(*Ode* 5:12–15)	M	Y	(Syriac text)	
Ode 5:1–11	M	Y	Q	
Ode 6:8–18	M		Q	E (M*/Q*)
Ode 22:1–12		Y	Q	E (Y*/Q*)
Ode 25:1–12		Y	Q	E (Y*/Q*)

Q is the solution of Y in *Ode* 5:1–11. M and Y, each influenced by the other, serve as the Gnostic interpretation of Q. In *Ode* 6:8–18, Q is the solution of M on the $_{74}|_{75}$ one hand, and E (M*/Q*) the solution of Q on the other: a hermeneutic vicious circle! In *Ode* 22:1–12 and 25:1–12, Q and Q* are the solutions of Y and Y* respectively. The Gnostic interpretation of *Ode* 6 is found in its pure mythological account. The interpretations of *Odes* 25 and 22, however, occur in the hymns of Pistis Sophia which of course contain numerous mythological aspects.

IV. The Gnostic interpretation of the individual *Odes of Solomon* in the *Pistis Sophia*

1. The problem of *Ode* 1

The Gnostic author made an error in quoting *Ode* 1:1–5. The myth and the hymn quite obviously refer to *Ode* 5:12–15; in this case we must therefore use the Syriac text to represent the quotation. The author, however, has Mary quote *Ode* 1 as Solomon's *Ode* 19. This means:

a) that the collection of odes by the author of the *Pistis Sophia* directly followed Solomon's eighteen well-known psalms. This is the most probable explanation since we know from canonical listings, stichometries, and the two Syriac manuscripts H and N of the existence of such a common collection of the *Odes* and *Psalms of Solomon*.

More important is the other aspect:

b) Since neither H nor N includes the first ode, the error is a fortunate circumstance through which we encounter this first ode at least fragmentarily and in the Coptic language[24].

Of course it is therefore not possible to compare the quotations with hymns or myths in *Ode* 1. As a result, the Gnostic interpretation is missing here.

2. Gnostic myth and hymn in *Ode* 5

Since it is possible to compare the Coptic and Syriac texts, we know that, linguistically, both versions do not differ a great deal from each other. We may therefore study the Gnostic interpretation of *Ode* 5 in its entirety.

a) *Ode* 5:1–11

Jesus continues his mythological narrative to the disciples: The time had come to deliver Pistis Sophia from the chaos. Jesus sent Pistis Sophia the power of light $_{75}|_{76}$ which lifted her out of the depths to higher places within the chaos. The emanations of Authades (**ⲛⲉⲡⲣⲟⲃⲟⲗⲟⲟⲩⲉ ⲛ̄ⲡⲁⲩⲑⲁⲇⲏⲥ**)[25] persecuted her in order to drive her downwards again. It was then that she cried out the following hymn "to me", i.e. to Jesus. The hymn is a copy of the following *Ode*. As far as format is concerned, each verse is a bit longer than the corresponding text of the literary model. For one, the hymn in comparison with the quotation contains additions[26]. These mythological–soteriological supplements are, however, only one part of the Gnostic interpretation. The other equally important part consists of what A. KRAGERUD calls "Begriffssubstitution"[27], substitution of terms. Let us begin with that. Most striking is the term "light"; it plays a dominant role throughout the entire work. The terms "Lord" and "God" are simply replaced by the term "light" (5:1–2, 11). When **ⲡⲟⲩⲟⲉ̈ⲓⲛ ⲛ̄ⲧⲉ ⲡϫⲓⲥⲉ** in the hymn of 5:2

24 [*82] Cf. A. KRAGERUD, *Die Hymnen*, p. 24: "eine Ironie des Schicksals, dass diese *Ode* erhalten ist wegen eines Missverständnisses".

25 [*82] Authades (literally "self-willed") is the third of the three τριδύναμοι (literally "of three powers") in the thirteenth aeon.

26 [*82] Cf. A. KRAGERUD, *Die Hymnen*, p. 138: "Eigentliche Erweiterungen sind sehr selten".

27 [*82] Cf. A. KRAGERUD, *Die Hymnen*, p. 138: "Die typische Form der Interpretation ist die Begriffssubstitution, wo die Struktur der Aussage beibehalten ist".

stands for the quotation ⲡϫⲟⲉⲓⲥ, then it is definitely possible that ⲡϫⲓⲥⲉ refers back to “Highest” (Syriac ܡܪܝܡܐ). In the hymn of 5:3 “light” stands for “justice” in the quotation. Of lesser importance are the term-substitutions which are merely synonymous expressions, as in the hymn of 5:1 where ϯⲛⲁϩⲩⲙⲛⲉⲩⲉ stands for ϯⲛⲁⲟⲩⲟⲛϩ̄ⲧ in the quotation. There are cases of retroactive influence. That is, not only has the quotation influenced the hymn, but the hymn also influenced the quotation. This is especially true where the Coptic text deviates from the Syriac. An example is *Ode* 5:4 which in Syriac reads: “Let my persecutors *come*”. The variations in Coptic are in the hymn: “May the emanations of Authades which persecute me *fall down* into the lower chaos”; and in the quotation: “May my persecutors *fall*”. At times the hymn is not only an interpretation but direct textual evidence as well: in 5:11b, the quotation is missing and the hymn reads: ⲁⲩⲱ ⲛ̄ϯⲛⲁⲣ̄ϩⲟⲧⲉ ⲁⲛ. This corresponds to the Syriac ܠܐ ܐܕܚܠ which means “I shall not fear”.

Now a word about the interpretative supplements in the hymn. Not unexpectedly, they stand in a relationship of close interdependence with the myth. “I shall come to you (i.e. to the light)”, is the beginning of our hymn (5:1). In short, this is the whole intention of Pistis Sophia. She expresses hope (5:2b Q) through her hymns (5:2b Y). However, she no longer only hopes; she is actually already saved (5:1b, 3, 6–8) by the light which is the redeemer, the power of salvation, $_{76}|_{77}$ and therefore the power of light. It is the concept of salvation, and not the myth proper, which is the nucleus of the occurrences. The mythology is totally the mythology of salvation. When this is recognized, then each individual mythologoumen[on] in the hymn will not be overrated: neither the chaos with its higher and lower places, nor the harassing and oppressive emanations of Authades in their rage and powerlessness. The most important thing is that the redeeming light as the embodiment of the redemption and the counterpart of darkness is retained for Pistis Sophia.

b) *Ode* 5:12–15

The continuation of the myth follows immediately after the complex of *Ode* 5:1–11. It is in the form of Jesus's direct speech to his disciples: ‘I (i.e. Jesus) caused the power of light to become a crown of light upon my head, as protection for Pistis Sophia from the emanations of Authades. That moved, cleansed, and destroyed all her evil substances

(ὗλαι). Her pure power of light, i.e. she herself, sang a hymn to my power of light, to me, I being her crown of light.'

Above all, it seems quite probable that the crown-light of the *Odes* influenced the Gnostic myth here. But as a rule and in this case as well the myth influenced the hymn, the interpretation of the *Ode*. Here we have only the Syriac text at hand and must therefore be cautious in our evaluation of the Gnostic interpretation. This especially holds true where the variations of the hymn from the model appear to be of minor importance, both quantitatively and qualitatively. Here, the term "light" also stands for "Lord" (5:12, 15). That which in general refers to the eschatological shock and perishability in the *Ode* is more clearly defined[28] by the hymn as the ruin of the evil substances (5:13–14 Y, cf. M). Existence and endurance of the odist find a new mythological basis, both negative and positive, in the hymn: negatively, so that the emanations of Authades do not steal the light once more, and positively, because the light is with me and I (i.e. Pistis Sophia) am with the light.

3. The hermeneutic vicious circle in *Ode* 6:8–18

The second part of *Ode* 6 constitutes a literary unit and is difficult to interpret. The text of this *Ode* assumes a special role within the *Pistis Sophia*[29], in that $_{77}|_{78}$ the hymn is missing. Peter has *Ode* 6:8–18, as ⲃⲱⲗ "solution", follow a longer mythology, which is presented by the First Mystery, Jesus. Is is amazing how closely the quotations coincide with the Syriac text[30]. In the subsequent second solution the quotations

---

[28] [*82] For a clearer definition ("Präzisierung") by means of the Gnostic author's terminology ("Terminologie des Gnostikers") of the given text see A. KRAGERUD, *Die Hymnen*, pp. 154–155.

[29] [*82] Even A. KRAGERUD, *Die Hymnen*, pp. 50–51 sees *Ode* 6 as a special case ("Sonderstellung") in that it has a purely narrative form ("rein erzählende Form"). This is correct for the second part of *Ode* 6 cited. It is "das Einzigartige bei *Ode* VI, dass sie kein hervortretendes Subjekt hat: Die Ich-Form fehlt. Der Psalm ist ein mythischer Bericht. Er ist als Grundlage einer Erzählung geeignet, aber nicht als Modell eines Hymnus im Munde Sophias" (p. 51).

[30] [*82] The expression ⲁⲡⲟϩⲣⲟⲓⲁ (Syriac: ܐܦܐ) in *Ode* 6:8 probably stems from mythology: in the Greek original of *Ode* 6:17 there probably stood [παρρησία]; "speech" and "eyes" form a certain synthetic parallelism; the Syriac translator made an error and read the word as παρουσία, thus translating it as "the coming" (Syriac: ܡܐܬܝܬܐ).

In two instances the textual variant of the explanation is to be preferred. In *Ode* 6:10 Q* (ⲁⲥⲙⲉϩ ⲛ̄ⲕⲁ ⲛⲓⲙ) instead of Q (ⲁⲥⲁⲙⲁϩⲧⲉ ⲙ̄ⲙⲟⲟⲩ ⲧⲏⲣⲟⲩ).

of the *Ode* are made practically identical to corresponding mythological parts[31]. This method of explanation may seem very strong, but it can be explained by the absence of the hymn, which otherwise acts as the modest means by which the quotations are transposed[32] into Gnostic terminology and ideology. We have come full circle, hermeneutically, when this exaggerated identifying process reaches the conclusion that this is the solution of the *Ode*[33], i.e. the quotation as the solution of the myth, and the myth as the solution of the quotation. This means, furthermore, that the Gnostic text has been placed on a qualitatively equal basis with the inspired text of the prophets[34]. Here we clearly see the pneumatic self-confidence of the Gnostic author(s). His (or their) means of quoting texts of the prophets is exposed as nothing more than a tactical manoevre to legitimize his (or their) own assertions.

The soteriological basic concept, with mythological variations, is clearly recognized: a flowing off of light spreads over the chaos, collects all that is light and the power of light, especially from the hostile emanations of Authades, and gives it to Pistis Sophia — as her deliverance! It should be mentioned that *Ode* 6:8b is interpreted a second time at the end of the explanation. On the one hand, this interpretation represents a sort of recapitulation. On the other, Jesus, the First Mystery, is

---

And in 6:15 Q* (ⲁⲩⲧⲁⲛϩⲟ) instead of Q (ⲁⲩⲁⲙⲁϩⲧⲉ). These examples show how difficult it is to render the *Odes* into an accurate Coptic version. KRAGERUD's assertion, however, "der Kreis um die PS hat zwei verschiedene Versionen gekannt" (*Die Hymnen*, p. 79), hardly seems plausible.

31 [*82] For the method of "Definition" see A. KRAGERUD, *Die Hymnen*, pp. 152–154.

32 [*82] A. KRAGERUD, *Die Hymnen*, p. 144 considers it as "Ausgangspunkt", that the Pistis Sophia is interpreting "durch Transponierung von einem Ausdruckssystem zu einem änderen" thereby using a so-called "strukturalistische Methode".

33 [*83] SCHMIDT ed., p. 136, 10–12: ⲡⲁⲓ̈ ⲡⲉ ⲡⲃⲱⲗ ⲛ̄ⲛ̄ϣⲁϫⲉ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲛⲁⲓ̈ ⲛ̄ⲧⲁⲥϫⲟⲟⲩ ⲛ̄ϭⲓ ⲧⲉⲕϭⲟⲙ ⲛ̄ⲟⲩⲟⲉⲓⲛ ϩⲓⲧⲛ̄ ⲧⲱⲇⲏ ⲛ̄ⲥⲟⲗⲟⲙⲱⲛ.

34 [*83] The pseudepigraphic nature of the *Odes of Solomon* does not alter the fact that the author(s) of the *Pistis Sophia* considered them as belonging to the canon. "Auch die Oden Salomos sind vom Gesichtspunkt des Gnostikers her at.lich", A. KRAGERUD, *Die Hymnen*, p. 243; cf. the chap. "Die Stellung zum Alten Testament", pp. 98–115. It is correct that the OT is seen as very positive; questionable, however, is the opinion: "Eine strenge Verbalinspiration wird behauptet." (pp. 114–115).

identified with the Temple; this is, of course, of interest in an interpretative sense and possibly allegorically[35] as well.

4. The explanatory pattern for *Odes* 25 and 22

These two *Odes*, whose interpretations are discussed successively in the *Pistis Sophia*, certainly belong to those *Odes* which even I would consider to be Gnostic. In that connection we would have to speak of a Gnostic re-interpretation. The close correlation between the two text sections with their different form elements is explicitly expressed. The hymn[36] of Pistis Sophia in *Ode* 22:1–12 is actually called "the second hymn"[37]. In this way, both of the *Odes* and their hymns refer to the same mythological 78|79 situation: the deliverance of Pistis Sophia from the chaos and out of the darkness through the First Mystery, Jesus[38]. This mythological occurrence then also determines all individual statements of both hymns of Pistis Sophia. Before some important aspects of those mythological interpretations of the *Odes* are discussed, a word needs to be said on the method used in this interpretation. As in *Ode* 5, the hymns transpose the prophetic solution of the *Odes* by means of term-substitution on the one hand, and by supplements of the Pistis-Sophia-myth on the other. In similar fashion as with *Ode* 6, the individual *Ode* verses in the candid explanation (ⲃⲱⲗ ϩⲛ̄ ⲟⲩⲡⲁⲣϩⲏⲥⲓⲁ) are identified with the corresponding hymn transpositions. Since the "solution" denotes identical definitions[39], the Gnostic text then is seen as being of identical value as its ostensible solution, i.e. the Solomonic prophecy.

The Syriac and Coptic versions concur considerably in their texts. In some cases the Coptic text even allows the notion that the Syriac manuscript N is more reliable than the Syriac manuscript H. Because of a relatively large number of textual deviations between Q and Q*, and especially between Y and Y*, the acceptance of several Coptic versions

[35] [*83] Cf. the chapter "Allegorese" in A. KRAGERUD, *Die Hymnen*, pp. 157–158: "Eigentlich allegorische Deutung ist sehr selten." (p. 157).

[36] [*83] The terms "hymn" and "repentance" are used interchangeably.

[37] [*83] SCHMIDT ed., p. 157, 1; cf. Schmidt/Till, p. 100, 29.

[38] [*83] SCHMIDT ed., p. 149, 9–10; p. 150, 16–17; p. 152, 7–8; p. 155, 3–5; cf. Schmidt/Till, p. 95, 36; p. 96, 29–31; p. 97, 33–34; p. 99, 20–22.

[39] [*83] For the Coptic expressions cf. Chap. III in the section "E = Explanation etc."

cannot be justified[40]. Rather, we are compelled to draw the conclusion that the Gnostic author took certain liberties in quoting (or in translating) the *Odes of Solomon*. Furthermore, his paraphrases by means of the hymns which he attributed to Pistis Sophia were not finished products; they were, in fact, fabricated during the interpretative process and could therefore be altered as well[41].

Salvation is already certain in *Odes* 25 and 22. The Gnostic reinterpretation through the hymns emphasizes once again the important term "light". Not only does "Lord" become "light" (25:1–2), but also his "countenance" (22:11) and his "grace" (25:4, 8), his "power" (25:6) and his "right hand" (25:9), his "truth" and "justice" (25:10), his "name" (22:6) and his "power of light" (22:10) as well. For Pistis Sophia, light is the embodiment of the redemption, of indestructible life (22:11). Light, as the dualistic counterpart to the darkness of the evil substances (25:1, 5, 8; 22:2, 8, and others) is so dominant that all mythological details — chaos, aeons, emanations — become subordinate. The entire soteriological theme of the Gnostic-mythological 79|80 interpretation of the *Odes of Solomon* is: the deliverance of Pistis Sophia through the light to the light so that she herself is purified and vitalized to pure light.[42]

---

40 [*83] In the section "Die zwei Versionen der Paraphrasen", A. KRAGERUD, *Die Hymnen*, pp. 83–90, speaks of a double tradition. On the other hand, however, he also emphasizes the "Improvisation" and the "Freiheit" (p. 90).

41 [*83] In dealing with the "Ursprung der Paraphrasen", A. KRAGERUD, *Die Hymnen*, pp. 90–95 correctly stresses the "Zusammengehörigkeit mit dem mythischen Rahmen" (p. 92). His "Konklusion" is quite general and therefore not precise: "Die Komposition der Paraphrasen ad hoc steht fest." (p. 94). Does he think of a cultic background as the *Sitz im Leben*, or not? — W.H. WORRELL, 'The *Odes*,' obviously accepts a specific collection of Gnostic hymns when (referring, however, to *Ode* 5:12–15) he says: "He (sc. the author of PS) is not composing Gnostic Hymns from *Odes*, but harmonizing the one set of existing hymns with the other." (p. 36). Cf. also the critical discussion of WORRELL's theses by A. KRAGERUD, *Die Hymnen*, pp. 91–92; on W.H. WORRELL, 'The *Odes*,' pp. 32–33, a kind of summary. — Last but not least I refer to the essay of G. WIDENGREN, 'Die Hymnen der *Pistis Sophia* und die gnostische Schriftauslegung,' *Numen* Suppl. 17 (= SHR 17, Leiden 1969) 269–281; especially interesting and important are his statements concerning the (technical) term ⲃⲱⲗ, pp. 278–281.

42 [*83|84] The *Odes of Solomon* are one of the special fields of my own research. In 1979 and 1980 the first two volumes of my work have been published: *Die Oden Salomos* 83|84 *in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis. Bd. I: Ausführliche Handschriftenbeschreibung, Edition mit deutscher Parallel-Übersetzung,*

Nachtrag

Bei der am Ende von Anm. 42 angekündigten Veröffentlichung handelt es sich um zwei verschiedene Versionen, die beide in diesem Band abgedruckt sind:

The Apocryphal *Odes of Solomon* and New Testament Writings, *ZNW* 73 (1982), 294–301;

Die Bedeutung der apokryphen *Salomo-Oden* für die neutestamentliche Wissenschaft, (Waterloo 1983), 267–283, 704–707.

Eine weitgehend mit dem oben stehenden Konferenzbeitrag (Yale 1978) identische Fassung erschien unter dem folgenden Titel im *East Asia Journal of Theology* (vol. 1, no. 2 [1983], 58–69): The *Odes of Solomon* in *Pistis Sophia*: An example of Gnostic "exegesis". In jener dem Lehrer Ernst KÄSEMANN gewidmeten Version heißt es in der Einleitung, daß mit dieser gnostischen Exegese die Geschichte der Interpretation der *Oden Salomos* begann, obwohl „[t]he history of research in the modern sense began much later" (59).

Hermeneutischer Anhang zur gnostischen Interpretation der Oden Salomos in der Pistis Sophia, Fribourg/Göttingen 1979; *Bd. Ia: Der syrische Text der Edition in Estrangelā, Faksimile des griechischen Papyrus Bodmer XI*, Fribourg/Göttingen 1980; *Bd. II: Vollständige Wortkordanz zur handschriftlichen, griechischen, koptischen, lateinischen und syrischen Überlieferung der Oden Salomos, Mit einem Faksimile des Kodex N*, Fribourg/Göttingen 1979 (OBO 25.1, 25.1a, 25.2). [*Reviewed in this number of *BSAC*]. At the XIVth Congress of the International Association for the History of Religions in Winnipeg, Canada, at the University of Manitoba, 17–21 August 1980, I read a paper on "The importance of the apocryphal *Odes of Solomon* for New Testament studies", in the section "Near Eastern/Mediterranean Antiquity"; it is to appear in 1981/82.

Symbolon: Jahrbuch für Symbolforschung NF 6 (1982), 95–110.

Zur Bildersprache der *Oden Salomos*

I. P. gewidmet!

Der Name Salomo ist aus Geschichte und Literatur Israels bekannt, und es gibt kaum jemanden, der nicht schon einmal etwas von diesem Herrscher des alten Orients gehört hätte, der nach den Quellen im zehnten vorchristlichen Jahrhundert als Sohn und Nachfolger König Davids mit großer Pracht in Jerusalem Palast und Tempel bauen ließ. Man verbindet vielleicht mit diesem Namen auch sogleich die Vorstellung von der sagenhaften Weisheit, wie sie bereits an verschiedenen Stellen des ersten Königsbuches gepriesen wird:

> „Und Gott gab Salomo Weisheit und hohe Einsicht und einen Verstand so weitreichend wie der Sand am Gestade des Meeres. Und die Weisheit Salomos war größer als die Weisheit aller Söhne des Morgenlandes und als alle Weisheit Ägyptens. Er war weiser als alle Menschen, ..., und er war berühmt bei allen Völkern ringsumher. Und er dichtete dreitausend Sprüche, und seiner Lieder waren eintausendundfünf. ... Und aus allen Völkern kamen Leute, die Weisheit Salomos zu hören, und von allen Königen auf Erden, die von seiner Weisheit gehört hatten, empfing er Geschenke.“ (1. Könige 5,9–14).

Selbst die südarabische Königin von Saba hörte von seinem Ruhm, kam nach Jerusalem mit ihrem großen Gefolge, erprobte ihn mit Rätseln und geriet ins Staunen und Schwärmen:

> „... du hast mehr Reichtum und Weisheit, als das Gerücht sagt, das ich gehört habe. Glücklich deine Frauen, glücklich diese deine Diener, die allezeit vor dir stehen und deine Weisheit hören!“ (10,7f).

Solche typisch orientalisch übertriebene, durch Weitererzählen ausgesponnene und angereicherte Berühmtheit hat dazu geführt, daß weisheitliches Spruchgut unter seinem Namen bewahrt, gesammelt und neu gedichtet wurde, wie etwa die zum Teil sehr alten hebräischen

משלי שלמה בן־דוד מלך ישראל

(„Sprüche Salomos, Sohn des Davids, Königs von Israel“)

oder die im 2. bis 1. Jahrhundert in Alexandrien entstandene griechische „Sapientia Salomonis“, mit der wir uns schon mitten im konfessionell umstrittenen Gebiet der sogenannten Apokryphen befinden. Auf einige Probleme des Kanons sowie der Apokryphen des Alten und Neuen Testaments ist deshalb etwas näher einzugehen, weil zu der umfangreichen pseudepigraphischen Salomo-Literatur auch unsere *Oden* gehören.

I. Literaturwissenschaftliche Informationen und Abgrenzungen

Da die *Oden Salomos* nicht gerade zu den bekanntesten Partien spätantiker Literatur gerechnet werden können, werden in diesem ersten Teil einige unabdingbare $_{95}|_{96}$ Informationen dazu mitgeteilt. Im Zusammenhang damit ist dann kurz auf den Formbegriff der Ode einzugehen, um schließlich mit der Erläuterung des Begriffs der Bildersprache überzuleiten zum zweiten Teil, in dem konkrete *Oden*-Texte vorgestellt und besprochen werden sollen.

1. Die *Oden Salomos* als pseudepigraphischer Teil der sogenannten neutestamentlichen Apokryphen

Bei den *Oden Salomos* handelt es sich um eine Sammlung von 42 poetischen Stücken von sehr unterschiedlicher Länge. Umfaßt die kürzeste *Ode* (27) nur drei Zeilen, so nehmen die längsten mehr als 40 Stichen ein. Stilkritische und wortstatistische Untersuchungen haben eine so große Einheitlichkeit erwiesen, daß man alle *Oden* einem einzigen Verfasser zuschreibt oder zumindest einem zeitlich und räumlich begrenzten Entstehungsmilieu zuordnet; was dessen genaue Bestimmung betrifft, sind freilich immer noch die wissenschaftlichen Kontroversen in vollem Gange. Zwei Extreme seien genannt: Werden die *Oden* auf der einen Seite ins späte dritte Jahrhundert und in die syrische antimarkionitische Polemik eingeordnet, so werden sie auf der anderen Seite in die zeitliche und sachliche Nähe des Johannesevangeliums gerückt; sie wären dann schon um 100 oder im frühen zweiten Jahrhundert im zweisprachigen, d.h. griechisch–syrischen Gebiet von Syrien/Palästina entstanden als Produkt einer vom heterodoxen Judentum beeinflußten christlichen Frühgnosis. Vielleicht kann gerade eine genauere

Untersuchung ihrer Bildersprache weiteres Licht in das Dunkel ihres Ursprungs bringen.

Denn weder durch die indirekte noch durch die handschriftliche Bezeugung wird eine ganz sichere Fixierung ermöglicht. Die pure Existenz dieser früh verschollenen Texte war schon lange bekannt. Mit dem kurzen lateinischen mariologischen Stück, das der Kirchenvater LACTANTIUS im IV. Buch seines um 310 verfaßten apologetischen Hauptwerkes *Divinae institutiones* zitiert unter der Angabe, daß Salomo dies in der 19. *Ode* sage, konnte man solange nichts anfangen, als keine Odentexte vorhanden waren.

Aus den relativ späten Angaben der Stichometrie des NIKEPHOROS sowie der pseudathanasichen Synopsis mußte man schließen, daß die *Oden* zusammen mit den 18 älteren, textlich gut erhaltenen, daher viel bekannteren *Psalmen Salomos*, die aus pharisäischen Kreisen des ersten vorchristlichen Jahrhunderts stammen, zu den ἀντιλεγόμενα, d.h. zu den bestrittenen Schriften des Alten Testaments gehörten.

Diese klassifizierenden Angaben der Kanonsverzeichnisse wurden bestärkt durch das im Laufe des 19. Jahrhunderts allmähliche Bekanntwerden des koptischen Werkes *Pistis Sophia*, das in einer Londoner Handschrift aus dem vierten Jahrhundert ans Licht kam. „Die ursprünglich griechische Schrift stammt von ägyptischen Gnostikern aus der 2. Hälfte des 3. Jahrhunderts.“[1] In der *Pistis Sophia* sind nämlich größere Teile von fünf *Oden Salomos* nicht nur koptisch erhalten, sondern eben auch neben den $_{96}|_{97}$ kanonischen Psalmen Davids zitiert und interpretiert. Und es ist fast sicher, daß dem gnostischen Verfasser eine Sammlung vorlag, die auch die frühjüdischen *Psalmen Salomos* enthielt; denn er zitiert einige Verse als „19. *Ode Salomos*“, die gar nicht aus der 19., sondern aus der ersten *Ode* sind, wenn sie nicht sogar die vollständige erste *Ode* darstellen.

Solche Schlußfolgerung wurde freilich erst möglich, als im Jahre 1909 der syrische Text der *Oden Salomos* durch J. Rendel HARRIS veröffentlicht wurde, worauf noch zurückzukommen ist. Drei Jahre später entdeckte F. C. BURKITT im Britischen Museum eine weitere syrische Handschrift, die allerdings erst mit *Ode* 17 beginnt, während der Kodex von HARRIS mitten in der dritten *Ode* einsetzt. Die Sammlung, aus der

[1] [*109] B. ALTANER / A. STUIBER, *Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter*. 8., durchgesehene und erweiterte Aufl. Freiburg/Basel/Wien 1978, S. 131.

in *Pistis Sophia* zitiert wird oder die jedenfalls als Voraussetzung angenommen werden muß, enthielt hintereinander die 18 *Psalmen* und 42 *Oden Salomos*, wohingegen die syrischen Handschriften erst die *Oden*, dann die *Psalmen* bringen.

Zu diesen beiden syrischen Kodizes und den Zitaten der koptischen Handschrift kam dann als vorläufig letztes direktes Textzeugnis im Jahre 1959 der griechische *Papyrus Bodmer* XI mit dem gesamten, ja sogar längeren Text von *Ode* 11 und der Überschrift ᾠδὴ Σολομῶντος („*Ode Salomos*"). Obwohl vom Textumfang her der geringste der Zeugen, kommt dem Papyrus aus der wertvollen Sammlung des Schweizers Martin BODMER doch eine gewisse Sonderstellung zu. Einmal, weil so wenigstens ein Teil in griechischer Sprache vorhanden ist; da *Ode* 11 auch in Syrisch existiert, werden viele Begriffe anderer *Oden* übersetzbar gemacht ins Griechische, was besonders wichtig ist unter der Annahme eines griechischen Originals. Hinzu kommt, daß paläographische Erwägungen mit hoher Wahrscheinlichkeit vermuten lassen, daß die Abschrift nicht später als Ende des zweiten Jahrhunderts erfolgte, die ursprüngliche Abfassung also noch früher angesetzt werden muß. Und letztlich ist dieser Papyrus so außerordentlich wichtig in kanonsgeschichtlicher Hinsicht, weil er ein kleiner Teil eines Misch- oder Sammelkodex ist, der noch im 3.–4. Jahrhundert in einzigartiger Weise, wenn auch wohl mehr zum privaten Gebrauch, nebeneinander alttestamentliche, neutestamentliche, apokryphe und patristische Texte umfaßte.

Mit diesen knappen Hinweisen auf die Unsicherheiten, aber auch auf die Möglichkeiten einer literaturgeschichtlichen Einordnung ist gleichzeitig ein kleiner Einblick in die von Zufällen reiche Geschichte der Wiederentdeckung der Odensammlung gegeben. Als die Texte erst einmal der Öffentlichkeit vorlagen, wurden sie sogleich und mit Recht von den *Psalmen Salomos* getrennt und zu den Apokryphen des N e u e n Testaments gestellt. Neben Orientalisten nahmen sich vor allem Neutestamentler und Patristiker dieser altchristlichen Dichtungen an.

Was der wissenschaftlich unscharfe B e g r i f f „apokryph" bedeutet, läßt sich allein vom griechischen Wort ἀπόκρυφος her nicht verstehen. Die Vorstellung „verborgener" Geheimschriften ist nicht nur für die schriftstellerischen Intentionen irreführend. $_{97}|_{98}$ In den ersten drei Jahrhunderten war das Christentum, ähnlich wie das Frühjudentum, vielgestaltiger als das Kirchenbild der späteren Orthodoxie. Die verengte Sicht wird schon angezeigt durch die im zweiten Jahrhundert auf-

kommende Gleichsetzung von κανονιζόμενος und ἐκκλησιαζόμενος, d.h. von „kanonisch“ und „kirchlich“ bei der Selektion des jüdischen und christlichen Schrifttums. Der erst später dem mehr oder weniger fertig abgeschlossenen Kanon entgegengesetzte Begriff der „Apokryphen“ ersetzte gleichsam statisch die noch den dynamischen Prozeß spiegelnden Ausdrücke „außerkanonisch“ oder „umstritten, widersprochen“. Wenn hier der eingebürgerte Begriff „apokryph“ benutzt wird, dann geschieht das ohne jede Abwertung in einem religions- und literaturgeschichtlich neutralen Sinne.

Auch das Verfasser-Pseudnonym „Salomo“, dessen Ursprünge und Motive sich kaum je völlig erschließen werden, darf kein Grund sein zur Beunruhigung oder zur Abwertung. Sind doch sehr viele der sogenannten apokryphen und – was weniger bekannt und noch weniger akzeptiert ist – auch der kanonischen Schriften des Alten und Neuen Testaments anonymer Herkunft und/oder pseudepigraphischen Ursprungs.[2]

2. Zum Formbegriff der „Ode“

Zwei kurze Bemerkungen erscheinen hier angebracht.

a) Zum einen ist es ratsam, so wenig wie möglich gedanklich von dem zu assoziieren, was man von den Oden bzw. Carmina der griechischen

---

[2] [*109] Zu den *Oden Salomos* vgl. folgende Literatur, wo sich auch weiterführende Bibliographien finden:

W. BAUER, Die *Oden Salomos*. In: E. HENNECKE, *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung*. 3., völlig neubearbeitete Aufl. hg. von W. SCHNEEMELCHER (= 4. Aufl. 1971), II. Band: *Apostolisches, Apokalypsen und Verwandtes*. Tübingen 1964, S. 576–625.

J. H. CHARLESWORTH, *The Odes of Solomon edited with translation and notes*. Oxford 1973.

M. LATTKE, *Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis*. Fribourg, Suisse/Göttingen 1979ff. Band I: *Ausführliche Handschriftenbeschreibung. Edition mit deutscher Parallelübersetzung. Hermeneutischer Anhang zur gnostischen Interpretation der Oden Salomos in der Pistis Sophia*. 1979 (= Orbis biblicus et orientalis = OBO 25/1); Band Ia: *Der syrische Text der Edition in Estrangelā. Faksimile des griechischen Papyrus Bodmer XI*. 1980 (= OBO 25/1a); Band II: *Vollständige Wortkonkordanz zur handschriftlichen, griechischen, koptischen, lateinischen und syrischen Überlieferung der Oden Salomos. Mit einem Faksimile des Kodex N*. 1979 (= OBO 25/2). – Als Band III befindet sich in Arbeit eine Forschungsgeschichte mit vollständiger Bibliographie; und als Band IV ist geplant ein kritischer Kommentar zu den *Oden Salomos*. [vgl. Bemerkung im Vorwort]

und römischen Literatur von PINDAR bis HORAZ kennt. Überhaupt keine Verknüpfungen sollte man vornehmen mit der europäischen Odendichtung seit der Renaissance und dem Barock, deren deutschsprachige pathetische Kunstprodukte so eng mit den Namen von KLOPSTOCK und HÖLDERLIN verbunden sind.

b) Wenn – zum anderen – zuweilen die Davidspsalmen als „erste Vorstufe" der Odendichtung etwas gewagt ins Spiel gebracht werden,[3] so kommen wir damit zu derjenigen antiken Literaturgattung, die formal, vor allem durch den „parallelismus membrorum", im Grunde das einzige Vorbild der *Oden Salomos* darstellt; und der Psalter hat auch inhaltlich kräftig eingewirkt, was bei der Interpretation stets beachtet werden sollte.

Schon die hebräischen Wörter, die als T i t e l der Psalmen im Alten Testament auftauchen, sind mehr oder weniger gleichbedeutend und austauschbar, was für die griechischen Äquivalente der Septuaginta ebenso gilt, auch wenn מזמור meist mit ψαλμός, שיר meist mit ᾠδή und das seltene תהלה mit ὕμνος wiedergegeben erscheint. Im Neuen Testament werden Kol 3,16 – und abhängig davon Eph 5,19 – „Psalmen, Hymnen und geistliche Oden" genannt, „ohne daß wir daraus die Berechtigung entnehmen dürfen, von drei scharf gesonderten Formen urchristlicher Lieder zu reden".[4] 98|99

Was die sogenannten *Oden Salomos* angeht, so trugen sie nach der griechischen, koptischen und lateinischen Überlieferung offenbar den Titel „*Oden*". Wenn in den Kanonsverzeichnissen die *P s a l m e n* von den *O d e n Salomos* unterschieden werden, so ist das nicht als eine formkritische Differenzierung, sondern wohl nur als etikettierende Nomenklatur zu werten. Die beiden syrischen Handschriften aus dem 10. und aus dem 14. Jahrhundert haben dagegen eine Tradition bewahrt, die auf die gattungsmäßige Bezeichnung keinen großen Wert legte. Beide Kodizes enthalten nämlich eine fortlaufende Zählung der *Oden* mit den *Psalmen Salomos*; und im Kodex von HARRIS tragen darüberhinaus *Oden* wie *Psalmen* die Überschrift ܙܡܝܪܬܐ, was man am besten ganz allgemein mit „Lied" übersetzen kann, ohne auf die anderen Formbegriffe „Psalm", „Hymnus" und „Ode" als terminologische Variatio-

[3] [*109] Vgl. G. VON WILPERT, *Sachwörterbuch der Literatur*. 5., verbesserte u. erweiterte Aufl. Stuttgart 1969 (= Kröners Taschenausgabe, Band 231), S. 530.

[4] [*109] J. JORDAN, *Geschichte der altchristlichen Literatur*. Leipzig 1911, S. 455.

nen zu verzichten. Im englischen Sprachbereich werden übrigens in diesem Forschungszusammenhang auch die Termini „song", „psalm", „hymn" und „ode" promiscue verwendet.

Daß sich zu Reim und Rhythmus der Sprache der *Oden Salomos* so wenig Genaues sagen läßt, liegt vor allem daran, daß Metrik und Strophik der syrischen Verskunst noch sehr wenig erforscht sind und nach neueren Untersuchungen (z.B. von Jost G. BLUM)[5] einer ganz spezifischen Betrachtung und Behandlung bedürfen.

3. Zum Begriff der „Bildersprache"

Da bisher eine umfassende Untersuchung zur Formung im allgemeinen und im besonderen zur Bildhaftigkeit der poetischen Sprache der *Oden Salomos* fehlt, muß in doppelter Hinsicht Neuland betreten werden. Einerseits ist das konkrete Textmaterial auszuwählen und zu ordnen. Zu diesem ersten Versuch wird andererseits aber hermeneutisch über einzelne Stilkriterien hinaus ein literaturwissenschaftlicher Begriff benötigt, der im Vorgriff allgemein genug erscheint und sich im Laufe der Untersuchungen als so flexibel erweist, daß er die Differenzierung in „Sonderformen" zuläßt.[6]

Aus diesen Überlegungen heraus haben wir den Begriff der „Bildersprache" gewählt, als wir vor einem halben Jahr das Thema für diese Tagung formulierten. Inzwischen hat diese Entscheidung ihre Bestärkung erfahren, unter anderem auch durch die schöne und lehrreiche Darstellung der „Bildersprache des Manichäismus" von Victoria ARNOLD-DÖBEN, die in ihrer Einleitung sagt, daß „der Begriff ‚Bild' dabei als übergeordnete Bezeichnung gemeint (sei) für Symbol, Metapher, Allegorie, Gleichnis und Parabel".[7]

---

[5] [*109] J. G. BLUM hielt auf dem XXI. Deutschen Orientalistentag in Berlin (24.–29.3.1980) in der Fachgruppe „Christlicher Orient" einen Vortrag „Bemerkungen zur syrischen Metrik"; beim III. Symposium Syriacum in Goslar (7.–11.9.1980) präsentierte er „Zum Bau von Abschnitten in Memre von Jacob von Sarug" weiterführende und speziellere Beobachtungen. Es ist zu hoffen, daß diese Referate bald veröffentlicht werden.

[6] [*109] Vgl. G. VON WILPERT, a.a.O., S. 91.

[7] [*109] V. ARNOLD-DÖBEN, *Die Bildersprache des Manichäismus*. In Kommission bei E. J. Brill, Köln 1978 (= Arbeitsmaterialien zur Religionsgeschichte, hrsg. von H.-J. KLIMKEIT, 3).

Zu den genannten und weiteren Termini ist generell z.B. auf das schon zitierte *Sachwörterbuch der Literatur* von Gero VON WILPERT zu verweisen, während speziell zu den Begriffen „Zeichen" und „Symbol" der Aufsatz von M. LURKER, Zur symbol-

Die auffälligen „bildsprachlichen“ Analogien zwischen manichäischen Schriften, mandäischen Texten und den *Oden Salomos* sind wohl darauf zurückzuführen, daß sie alle in die synkretistische, weite spätantike Bewegung des Gnostizismus einzuordnen sind. Religionsgeschichtlich gesehen liegt die Tradition, die in den Bildreden des Johannesevangeliums ihren christologischen Ausdruck findet, wahrscheinlich auch schon auf dieser gnostischen oder, um es etwas vorsichtiger zu sagen, gnostisierenden Entwicklungslinie.[8] $_{99}|_{100}$

Damit ist literaturgeschichtlich der engere Rahmen abgesteckt, in dem über die immanente Interpretation hinaus die *Salomo-Oden* nun sowohl religionsgeschichtlich als auch religionsphänomenologisch unter unserem besonderen Aspekt näher betrachtet werden sollen.[9]

II. Ausgewählte Texte, Themen und Motive der Bildersprache der *Oden Salomos*

1. Der Begriff „Zeichen“ in den *Oden Salomos*

Am Anfang dieses zweiten Teils soll nicht ein bestimmtes Bild stehen, sondern ein symbolwissenschaftlicher Begriff, der in den *Oden* selbst sechsmal begegnet, nämlich der *terminus technicus* „Zeichen“ (syr. ܐܬܐ).

In der schwer zu deutenden *Ode* 23 ist von einem herabkommenden Himmelsbrief die Rede (VV. 5ff), der von einem Rad aufgenommen wird (V. 11). Es heißt dann weiter: „Dann kam der Brief auf das Rad; so war mit ihm das Zeichen der Königsherrschaft und der leitenden Verwaltung.“ (V. 11f). Auch die syrische Grammatik läßt leider zwei Möglichkeiten zu für das „mit ihm“. Es kann heißen „mit dem Brief“

---

wissenschaftlichen Terminologie in den anthropologischen Disziplinen, in der *Bibliographie zur Symbolik, Ikonographie und Mythologie* 11 (1978), S. 5–12 zu vergleichen ist.

[8] [*109] Vgl. H. KÖSTER / J. M. ROBINSON, *Entwicklungslinien durch die Welt des frühen Christentums*. Tübingen 1971, sowie M. LATTKE, *Einheit im Wort. Die spezifische Bedeutung von ἀγάπη, ἀγαπᾶν und φιλεῖν im Johannesevangelium*. München 1975, S. 41–45.

[9] [*109] Vgl. in methodischer Hinsicht z.B. E. Th. REIMBOLD, *Die Nacht im Mythos, Kultus, Volksglauben und in der transpersonalen Erfahrung. Eine religionsphänomenologische Untersuchung*. Köln 1970, bes. S. 10–12.

oder „mit dem Rad", sodaß sowohl der Brief als auch das Rad als „Zeichen der Herrschaft" gedacht sein können.

An zwei anderen Stellen ist dagegen zunächst ziemlich klar, was gemeint ist. Die kurze *Ode* 27 – identisch mit 42,1.2a – lautet:

> „Ich habe meine Hände ausgestreckt und meinen Herrn geheiligt: Denn die Ausbreitung meiner Hände ist sein Z e i c h e n, und meine Ausstreckung (ist) das ‚richtige' Holz."

Obwohl im letzten Satz durchaus doketistisch-gnostische Polemik gegen das Leiden des Erlösers liegen könnte, ist mit der auch ikonographisch bezeugten Gebetsgeste der ausgebreiteten Hände auf das Kreuz des historischen Jesus hingedeutet. Der senkrechte Körper bildet zusammen mit den querstehenden Armen ein plastisches Bild des Folter- und Tötungsinstruments und ist so „sein Zeichen", ein echtes „Transparenz-Symbol".[10] In dem *Unbekannten altgnostischen Werk* des Codex Brucianus taucht das gleiche Bild auf, allerdings in stark allegorischem Kontext:

> „Die Ausbreitung seiner Hände ist die Offenbarung des Kreuzes," etc.[11]

Ob auch in *Ode* 29 auf das Kreuz angespielt wird, muß offenbleiben. In dem mit vielen alttestamentlichen Anklängen durchsetzten „Danklied"[12] spricht das Ich des Sängers davon, daß der Herr Messias ihm bei der Rettung aus den Tiefen des Totenreichs (des Scheol) „sein Zeichen gezeigt" und ihn „durch sein Licht geführt" habe. Ist hier durch *parallelismus membrorum* vielleicht sogar an das aus den apokryphen Johannesakten bekannte gnostische „Lichtkreuz" gedacht und somit an d e n erlösenden „kosmischen Vorgang, der sich in dem Lichtkreuz und durch es vollzieht (Kap. 98–100) und 100|101 als dessen symbolische Reprä-

---

10 [*109] M. LURKER, a.a.O., S. 8.

11 [*109] C. SCHMIDT (Hrsg.), *Koptisch-gnostische Schriften*. Erster Band: *Die Pistis Sophia. Die beiden Bücher des Jeû. Unbekanntes altgnostisches Werk*. 3. Aufl. Bearbeitet im Auftrage der Kommission für spätantike Religionsgeschichte der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin von W. TILL. Berlin 1962, S. 336, Z. 8f.; [v]gl. auch die 4., um das Vorwort erweiterte Aufl., hrsg. von H.-M. SCHENKE, 1981, ebd.

12 [*109] W. BAUER, a.a.O. S. 610, Anm. 4.

sentanz das damit jede selbständige Bedeutung verlierende irdische Geschehen der Passion Jesu erscheint"?[13]

Schließlich ist noch auf *Ode* 39 einzugehen, die, wahrscheinlich in gnostischer Ausdeutung des israelitischen Durchzugs durchs Rote Meer, mit durcheinander purzelnden Bildern von der rettenden Überbrückung und Überschreitung der reißenden Wasser durch das Wort bzw. im Glauben redet. In Bezug auf die Glaubenden heißt es da:

> „Das Zeichen an ihnen ist der Herr, und das Zeichen ist der Weg jener, die im Namen des Herrn passieren" (V. 7).

Wenn es dann mit der Aufforderung weitergeht (V. 8; nur hier die 2. Pers. Plur. bzw. der Imperativ statt der sonstigen erzählenden Form in der 3. Pers. Plur.), zur gefahrlosen Passage der Flüsse „den Namen des Höchsten" anzuziehen und ihn gleichsam als Losung zu kennen, dann wird noch klarer, daß der erkannte Name des vorausgegangenen Herrn so etwas ist wie ein wirksames soteriologisches Erkennungszeichen. Auf den metaphorischen Gebrauch des Wortes „anziehen", das manchmal auch im dualistisch begründeten Gegensatz zu „ausziehen" steht, ist hier nicht näher eingegangen. Nur soviel sei bemerkt, daß mit „anziehen" meist ein „Nehmen" oder „Empfangen" gemeint ist.[14]

2. Die Stilfigur des Vergleichs („wie … so") in den *Oden*

Vor einzelnen Bildmotiven und Bildbereichen soll auf eine Stileigentümlichkeit aufmerksam gemacht werden, die in den *Oden* sehr häufig zu finden ist, nämlich das vergleichende „wie" (syr. ܐܝܟ bzw. ܐܝܟ ܕ, griech. ὡς), das in vielen Fällen sprachlich noch ergänzt wird durch ein „so" (syr. ܗܟܢܐ). Die Stilfigur des Vergleichs, ein „Mittel zur Erhöhung der Anschaulichkeit und Bedeutungsverdichtung e(ines) gemeinsa-

---

13 [*109] K. SCHÄFERDIEK, Johannesakten, in: HENNECKE/SCHNEEMELCHER II (s.o. Anm. 2), S. 142. – Zum „Bild vom Lichtkreuz" in den Manichaica vgl. V. ARNOLD-DÖBEN, a.a.O., S. 108–112.

14 [*109] Ich habe mich dazu ausführlicher geäußert in meinem Vortrag „The Importance of the *Odes of Solomon* for New Testament Studies", den ich auf dem 14. Kongreß der „International Association for the History of Religions" (17.–22.8. 1980) in Winnipeg, Manitoba, Canada gehalten habe und der in deutscher Sprache in den Kongreßakten (1981/82) erscheinen wird. [Der Kongreßband erschien erst 1983; vgl. den folgenden Beitrag: Die Bedeutung der apokryphen *Salomo-Oden* für die neutestamentliche Wissenschaft].

men Grundgehalts der verknüpften Bereiche"[15] führt, wenn auch keineswegs erschöpfend, so doch mitten hinein in die Bildersprache der *Oden Salomos*. Einige besonders markante Beispiele sollen das verlebendigen:

Ode 1,1 (und ähnlich 5,12):

„Der Herr ist auf meinem Haupt wie ein Kranz".

Ode 6,1f:

„Wie der Wind durch die Zither geht … so redet in meinen Gliedern der Geist des Herrn".

Ode 11,12f:

„Ich wurde wie Erde, die sproßt und durch ihre Früchte frohlockt, der Herr aber war wie die Sonne über der Erde".

Ode 12,2:

„Wie der Lauf des Wassers ist die Wahrheit von meinem Munde geflossen, und meine Lippen haben ihre Früchte gezeigt". 101|102

oder *Ode* 26,12f:

„Die Sänger stehen dauernd in der Ruhe wie der Fluß, der eine reiche Quelle hat".

Ode 14,1:

„Wie die Augen des Sohnes auf seinem Vater (ruhen), so sind meine Augen, Herr, stets auf dich hin(gerichtet)".

Ode 18,11:

„Und es erschien wie Spreu die Nicht-Erkenntnis und wie der Gestank des Meeres".

oder *Ode* 29,10:

„Der Herr hat meinen Feind geworfen durch sein Wort: so ist er wie Spreu geworden, die der Wind beseitigt".

Ode 19,10 als Eröffnung eines kleinen mariologischen Hymnus:

„Wie ein Mann hat sie geboren mit dem Willen".

---

[15] [*109] G. VON WILPERT, a.a.O., S. 820.

Ode 28,1f:

„Wie die Flügel der Tauben auf ihren Nestlingen ... so auch die Flügel des Geistes auf meinem Herzen. Erfreut ist mein Herz und es hüpft wie der Embryo, der im Schoße seiner Mutter hüpft".

Ode 31,11:

„Ich stand ohne Schrecken wie ein Felsen".

Ode 38,1:

„Ich habe das Licht wie einen Triumphwagen bestiegen".

Ode 40,1f:

„Wie der Honig von der Honigwabe der Bienen träufelt und die Milch rinnt von der ihre Kinder liebenden Frau, so ist auch meine Hoffnung auf dich (gerichtet), mein Gott. Wie die Quelle ihr Wasser ausstößt, so stößt mein Herz Preisungen des Herrn aus, und meine Lippen bringen ihm den Hymnus hervor".

Und schließlich *Ode* 42,7–9:

„Ich habe auf sie das Joch meiner Liebe gelegt: Wie der Arm des Bräutigams auf der Braut (ruht), so mein Joch auf denen, die mich erkennen; und wie das Brautgemach, aufgespannt im Brautleutehaus, so (ist) meine Liebe über denen, die an mich glauben".

3. Ausgewählte Bildbereiche und Bildmotive

a. Kriterien der Auswahl

Diese buntgemischten Textproben aus verschiedenen *Oden* sollen dazu überleiten, auf einige bildersprachliche Aussagen näher einzugehen. Aus der Fülle der meist wohlbekannten Bildbegriffe und Bildfelder sind vor allem solche zu präsentieren, die innerhalb dieses frühchristlichen Hymnenbuches besonders charakteristisch und plastisch erscheinen, die aber auch für den heutigen Leser und Hörer noch verständlich und ansprechend sein können. 102|103

b. Soteriologie als Hauptthema der *Oden Salomos*

Um Wiederholungen zu vermeiden, sei noch vermerkt, daß die Ethik in den *Oden Salomos* so gut wie keine Rolle spielt und daß die symbolträchtige Mythologie nicht selbständig dominiert, vielmehr fest integriert ist in die mehr oder weniger gnostische Soteriologie. Da das ganze Ge-

wicht auf der schon begonnenen, um nicht zu sagen verwirklichten Erlösung liegt, läßt sich das von C. H. DODD für das Johannesevangelium geprägte paradoxe Schlagwort von der „realized eschatology" *cum grano salis* auf die *Oden Salomos* übertragen. Eine Unterscheidung, wie sie Victoria ARNOLD-DÖBEN für die Manichaica vorgenommen hat in „Bilder des kosmologischen und anthropologischen Bereichs" und in „Bilder des soteriologischen Bereichs"[16], wäre freilich für unsere Texte künstlich und problematisch.

c. Bilder aus Erotik und Brautmystik

Das alttestamentliche „Hohelied", das ja auch die pseudepigraphische Überschrift „von Salomo" trägt, zeigt als antikes Muster der Liebeslyrik den ganzen Reichtum orientalischer Bildersprache. Dieses „Lied der Lieder" (hebr. שִׁיר הַשִּׁירִים) hatte große Wirkung bis ins Mittelalter und hat sicher auch den Verfasser der *Oden Salomos* zu manchem seiner Vergleiche angeregt. Doch hat hier im Gegensatz zum Hohenlied nichts mehr eigentliche, sondern lediglich übertragene Bedeutung.

Die Bereiche der erotischen und bräutlich-ehelichen Liebe dienen nur noch als bildersprachliches, besonders aussagekräftiges Reservoir für die soteriologische Idee der Einheit von Erlöser und Erlösten. Wenn oben vom „Joch der Liebe" die Rede war, so ist damit nicht das ursprüngliche Symbol drückender Sklaverei gemeint, sondern paradox die bleibende Verbindung zum Ausdruck gebracht, die gleichzeitig durch das ausgespannte Hochzeitszelt versinnbildlicht wird. „Der Gedanke der Vereinigung von Gott und Mensch als Bräutigam und Braut" war in gnostischen Kreisen ebenso beliebt wie die Anspielung auf solche in Mysterienreligionen praktizierte „Einweihungsbräuche unter dem Bild der Hochzeit und des Brautgemaches".[17] Sind diese Bilder und Riten für uns heute kaum mehr als Gegenstand distanzierter religionswissenschaftlicher und völkerkundlicher Betrachtung, so öffnen sich andere, mehr psychologische Aussagen viel unmittelbarer der eigenen Vorstellung und personalen Erkenntnis.

Einmal steckt hinter der häufigen Verknüpfung von Liebe mit dem aus dem Herzen auf die Lippen kommenden Jubel des Hymnendichters die tiefe menschliche Erfahrung, daß Lieben und Geliebtwerden in eine ganzheitliche Hochstimmung versetzen kann, deren körperlich fühlbare

[16] [*109] V. ARNOLD-DÖBEN, a.a.O., S. 7 bzw. 108.
[17] [*109] W. BAUER, a.a.O., S. 624, Anm. 6.

Bewegtheit auch ihren je neuen verbalen Ausdruck sucht, und deren anspruchsvolles Erleben von Ich und Du ungeahnte kreative und produktive Kräfte hervorbringt und freisetzt.[18]

Zum anderen ist es die schon genannte Einheit der Erlösung, für die als Abbildung die Liebe der Liebenden steht, und zwar in ihrer konstitutiven Gegenseitigkeit und in der $_{103}|_{104}$ vollen Dynamik ihrer Sehnsucht nach Vereinigung. Schönstes Beispiel dafür die *Ode* 3,3ff:

„Ich wüßte nicht den Herrn zu lieben,
wenn nicht er mich liebte.
Wer kann die Liebe verstehen außer dem, der geliebt wird?
Ich liebe den Geliebten, es liebt ihn meine Seele!
Wo seine Ruhe ist, da bin auch ich …
Ich bin (mit ihm) vereinigt worden,
weil der Liebende den Geliebten fand".

d. Bildersprache im Zusammenhang mit der göttlichen Trinität

Daß die *Oden Salomos* aus „neutestamentlicher" Zeit und aus wie auch immer gefärbten „christlichen" Kreisen stammen, wird hinreichend deutlich aus dem formelhaften Gebrauch der Trias Vater – Sohn – Geist und wohl auch aus diversen mythologischen Aussagen über den „Sohn" bzw. den „Messias" (= „Christus"; der Name „Jesus" kommt nicht vor!). Zunächst ist noch einmal zurückzukommen auf die schwierige *Ode* 23, nämlich die mit dem Himmelsbrief und dem Rad, an deren Ende es heißt:

„Der Brief aber wurde eine große Tafel,
die ganz beschrieben war durch den Finger Gottes:
und der Name des Vaters (war) auf ihr,
und der des Sohnes und des heiligen Geistes,
um königlich zu herrschen in alle Ewigkeit" (V. 21f).

Jetzt läßt sich vielleicht doch vermuten, daß eher als das Rad der Himmelsbrief das oben genannte „Zeichen der Herrschaft" darstellt, zumal er ja nicht nur als „Tafel", sondern auch als „Befehl" erscheint (V. 17, syr. ܦܘܩܕܢܐ).

---

[18] [*110] Vgl. besonders die Begriffe „Früchte", „Herz" und „Liebe" in den *Oden Salomos*.

Worauf es nun aber ankommt, ist die Beschäftigung mit „dem eigenartigen, ja grotesken Bild am Anfang“[19] von *Ode* 19, deren zweiter Teil VV. 6–11 eine hymnologische Mariologie *in nuce* ist. Der Text der ersten fünf Verse lautet:

„Der Becher Milch wurde mir entgegengebracht,
und ich habe sie getrunken in der Süßigkeit der Milde des Herrn.
Der Sohn ist der Becher,
und der, der gemolken wurde, (ist) der Vater,
und der ihn gemolken hat, (ist) der heilige Geist.
Denn seine (*sc.* des Vaters) Brüste waren gefüllt …
und seinen Busen hat der Geist der Heiligkeit geöffnet
und die Milch der beiden Brüste des Vaters gemischt.
Dann hat er die Mischung der Welt gegeben,
obwohl sie es nicht erkannten,
und die, die (sie) annehmen, sind in der Vollendung der Rechten“.

104|105

Aus der Offenbarungsrede von *Ode* 8 ist ein weiterer Beleg für dieses seltsame Bild heranzuziehen:

„Ich habe ihre Glieder hergestellt (d.h. sie geschaffen),
und meine eigenen Brüste habe ich für sie bereitet,
damit sie tränken meine heilige Milch,
auf daß sie leben mögen durch sie“ (V. 16).

In *Ode* 35 scheint der Zusammenhang mit dem Bild von Mutter und Kind die Wahl des Wortes „Milch“ beeinflußt zu haben; außerdem zeigt das Doppelbild „Milch“ = „Tau“, daß es dem Autor nicht ausschließlich auf die Milch ankam:

„Wie das Kind von seiner Mutter, (so) wurde ich getragen,
und gegeben hat er mir Milch, den Tau des Herrn“ (V. 5).

Die genannten Stellen (vgl. noch das alttestamentliche „Milch und Honig“ 4,10 und die „Milch der Frau, die ihre Kinder liebt“ 40,1) stimmen darin überein, daß die bildliche Gabe der Milch soteriologischen, lebensspendenden Charakter hat. Während sich die bildliche Verwendung von „Milch“ (syr. ܚܠܒܐ, griech. würde γάλα stehen) symbolkundlich und religionswissenschaftlich einigermaßen erhellen läßt, bereiten die

[19] [*110] W. BAUER, a.a.O., S. 599, Anm. 4.

Bilder von den Brüsten des Vaters, vom innertrinitarischen Melkvorgang und von der Mischung größte Verstehensschwierigkeiten, aus denen weder die ähnlichen Gedanken bei KLEMENS VON ALEXANDRIEN[20] noch die bisher vorgetragenen Erklärungen herausführen. Auch das auf die Seligpreisung der Brüste Marias (Lk 11,27) zurückgehende beliebte ikonographische Motiv der „Maria lactans"[21] hilft hier natürlich nicht weiter. Es bleibt ein offenes Problem, welche Mythologien und Kulturkreise hier auf die Bildersprache der *Oden Salomos* eingewirkt haben.

Von den drei neutestamentlichen Stellen, an denen Milch im übertragenen Sinne begegnet, ist nur 1 Petr 2,2 zu vergleichen, wo τὸ λογικὸν ἄδολον γάλα (die geistige, reine Milch) a u c h ein Bild ist für „die Gnosis, die für die Christen im Evangelium gegeben ist"[22] und zum Heil (εἰς σωτηρίαν) heranwachsen läßt.

Anders als in 1 Kor 3,2 und Hebr 5,12f zielt der metaphorische Gebrauch in 1 Petr 2,2 und in den *Oden Salomos* nicht auf die „Erst- oder Grundunterweisung" ab[23]; es geht also nicht um die Milch „als erste Nahrung für die Kinder".[24] Der Vergleich stammt vielmehr aus der pneumatischen Mysterienterminologie und kultischen Sakramentspraxis, in denen verschiedene Aspekte zusammenflossen: mythologische (Milch als „Götterspeise"), eschatologische (Milch als „Paradiesesnahrung") und magische (Milch als „Lebensvermittlerin"). Gab es im Dionysoskult schon so etwas wie eine „Milchtaufe", so wurde Milch auch zu einem sakramentalen Trank der Wiedergeburt und Unsterblichkeit, was sich nicht nur in frühen Taufbräuchen der koptischen und äthiopischen Kirchen noch erhalten hat, sondern sich rein worthaft auch in gnostischen Texten wie den *Oden Salomos* widerspiegelt.[25] 105|106

---

20 [*110] *Paed.* I 35,3; 36,1; 43,3; 46,1; deutscher Text bei W. BAUER, ebd.

21 [*110] Vgl. den Artikel „Brust, Brüste" von G. BANDMANN in: *Lexikon der christlichen Ikonographie*, hrsg. von E. KIRSCHBAUM, Band I, Rom/Freiburg/Basel/Wien 1968, Sp. 336f.

22 [*110] H. SCHLIER, Artikel γάλα, in: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, hrsg. von G. KITTEL, Band I, Stuttgart 1932/33, S. 644. – Vgl. auch N. BROX, *Der erste Petrusbrief*, Zürich usw. 1979, S. 91f.

23 [*110] Vgl. N. BROX, a.a.O., S. 92.

24 [*110] Vgl. M. LURKER, *Wörterbuch biblischer Begriffe und Symbole*, München 1973, S. 206.

25 [*110] Vgl. zum Ganzen H. SCHLIER, a.a.O., S. 645.

e. Bildersprache in der Schilderung des Erlösungsgeschehens

Da die Soteriologie, wie gesagt, das Hauptthema der *Oden Salomos* bildet, dienen praktisch alle Bilder der Darstellung des Heils, genauer gesagt der Heilswirklichkeit, die als Erkenntnis und Leben nie einfach nur ruhender Zustand ist, sondern immer auch ein dynamisches Moment des Geschehens in sich birgt. Wo dieses Erlösungs g e s c h e h e n – meist rückblickend – in die Mitte der Dichtung rückt, kommen oft zwei eng zusammenhängende Darstellungsprinzipien zum Vorschein, nämlich der dualistische Kampf einerseits und der Mythos der Befreiung andererseits, deren Bilder nun sehr summarisch betrachtet werden sollen. Bei den mythologischen Vorstellungen muß man sich stets vor Augen halten, daß m a n c h e von ihnen im damaligen Weltbild je nach dem Stande der Aufgeklärtheit durchaus als „Realia" galten, so daß der bildersprachliche Maßstab mit behutsamer Differenzierung anzulegen ist.

Um mit dem Dualismus zu beginnen, so stehen in den *Oden* wie in vielen gnostischen und gnostisierenden Texten „Oben" und „Unten" im qualifizierten Gegensatz von Heilsbereich und feindlichem Unheilsbereich. Wo „Gnosis" (Erkenntnis) Platz greift, wird der Dualismus erkannt (34,4f) und – als Himmelfahrt der Seele – der Weg von unten nach oben beschritten. Ist die „Höhe" gekennzeichnet durch „Licht", „Fülle", „Wahrheit" und „Leben", so tragen die „Abgründe" die Merkmale „Finsternis", „Nichtigkeit", „Lüge" (bzw. „Irrtum") und „Tod". Diese der menschlichen Erscheinungswelt entnommenen Gegensatzpaare haben eine doppelte Funktion. Zum einen reichen sie je einzeln oder kombiniert (z.B. „Licht der Wahrheit") völlig aus, den entsprechenden Bereich bildhaft, vergleichend oder metaphorisch, zu charakterisieren. Zum anderen aber erscheinen sie im Prozeß der Erlösung gleichsam personifiziert als Heilsmittler bzw. als Verführer zum Verderben.

Ihrem aktiven oder auch passiven Charakter entsprechend gewinnen sie dann ihre eigentliche Bildkräftigkeit dadurch, daß sie in Verbalkonstruktionen auftreten und mit weiteren Bildern verknüpft werden; dazu einige Beispiele:

> Licht öffnet das Herz, Lichtspuren bilden Wegmarken, Licht kämpft siegreich gegen Finsternis, Licht leitet auf dem Weg der Erkenntnis (vgl. 7,14; 10,1.6; 18,6; 29,7).

> Wahrheit, in dem schönen Bild von *Ode* 9,8ff als Siegeskranz vorgestellt, tritt auf als Führerin und Bewahrerin, als Hafen der Erlösung,

als apokalyptischer „angelus interpres", die Verirrung zeigend und deutend (vgl. bes. *Ode* 38).

Vom unsterblichen Leben, von dem in den *Oden Salomos* oft und vielfältig die Rede ist, sagt der von Feinden umringte Erlöste, daß es ihn umarmt und geküßt habe (28,6; vgl. auch die mandäischen Schriften).

Parallel zum Scheol (dem Totenreich) tritt auch der Tod wie ein gestalthaftes Ungeheuer auf, aus dessen Rachen nicht nur das Ich des Dichters herausgezogen wurde (29,4). Vielmehr war es auch der Erlöser selbst, der bei seinem „descensus ad inferos" von ihm ausgespien wurde (*Ode* 42). $_{106}|_{107}$

Der Erlösungsmythos vom selber erlösten und dadurch die Erwählten befreienden Erlöser, an den auch in den *Salomo-Oden* ohne kosmogonisches Interesse dergestalt erinnert wird, daß allein das Wissen (die Gnosis!) darum schon Ausweis des Erlöstseins ist — dieser Mythos findet bruchstückhaft seinen nicht gerade häufigen und keineswegs einheitlichen bildlichen Ausdruck. Da ist von der Öffnung der Gefängnistore die Rede, vom Zerbrechen der Riegel, vom Zerschmelzen der Eisenketten, von der Befreiung der Gefangenen (17,8–11; vgl. die *Oden* 25 und 42). Hinabgesandt und wieder hinaufgeführt wurde der Erlöser, um die Feinde zu zerstreuen, den siebenköpfigen Drachen zu vernichten, die Seinen zu sammeln, den Weg zu ebnen etc. etc. (10,1–6; 22,1ff).

Nach solcher bunten Bildermischung kommen wir zum letzten Punkt und zu der Lösung des Problems einer Einzelstelle.

f. Eine *crux interpretum* in der Spiegel-*Ode*

Ode 13 ist kurz genug, um hier ganz zitiert zu werden:

„Siehe, unser Spiegel ist der Herr.
Öffnet die Augen und seht sie [euch?] an in ihm!
Dann erfahrt, wie euer Gesicht ist (d.h. aussieht),
und verkündet Hymnen seinem Geist!
Wischt ab – und jetzt die *crux criticorum* –
die ‚Jägerin' von eurem Gesicht,
und liebt seine Heiligkeit und legt sie an!
So werdet ihr makellos stets bei ihm sein."

Auf das Bild des Spiegels ist in diesem Zusammenhang nicht näher einzugehen, sondern nur auf die angedeutete Aporie. Denn der syrische Text, der eindeutig *ṣajjā(d)tā* (ܨܝܕܬܐ) liest, d.h. „venatrix", „Jägerin", hat zu mancherlei Emendationen herausgefordert. Im kritischen Apparat der jüngsten Edition wurde die Konjektur *senēṯā* (ܣܢܐܬܐ), d.h. „Haß" vorgeschlagen und dazu geschrieben: „ohne Eingriff in den handschriftlichen Text (samt Punktsetzung) käme man nur dann aus, wenn sich die bildliche Verwendung dieses Wortes (*sc.* ‚Jägerin') nachweisen ließe, in der Bedeutung etwa von ‚Begierde' oder ähnlich."[26]

Nun findet sich bei Victoria ARNOLD-DÖBEN ein Abschnitt über das „Bild vom Jäger" in den manichäischen *Kephalaia*, genauer „in dem Kapitel über die vier Jäger des Lichts und der Finsternis";[27] die Autorin gibt dort folgende Darstellung: „Entsprechend zu den vier Jägern des Lichtes werden vier der Finsternis angegeben, die mit ihren Netzen den Lichtteilchen nachstellen. Zwei von ihnen werden als psychologische Größen geschildert: der zweite Jäger ist der böse Sinn, und der dritte ist die Begierde. Vor diesen vier Jägern muß sich ein jeder Gläubige hüten: ‚Heil einem jeden, der diese bösen Jäger erkennt in Erkenntnis (genau) [und sich] vor ihnen rettet ...'. Die Gnosis gibt dem Menschen die Möglichkeit, ihnen zu entkommen."[28] 107|108

Wenn man dieses im Koptischen nun belegte Bild sprachlich auf die syrische Femininform und geographisch auf Syria übertragen kann, so ist damit der postulierte Nachweis der metaphorischen Verwendung des Wortes treffender als erwartet erbracht. Die philologische Erforschung der *Oden Salomos* und die noch vor manchen Rätseln stehende Interpretation ihrer Bildersprache ist so wieder um einen kleinen Schritt vorwärtsgekommen.[[29]]

---

26 [*110] M. LATTKE, OBO 25/1 (s.o. Anm. 2), S. 117.

27 [*110] V. ARNOLD-DÖBEN, a.a.O., S. 93.

28 [*110] V. ARNOLD-DÖBEN, a.a.O., S. 95.

29 [Vgl. Nachtrag S. 36]

Nachtrag

Bei dem vorstehenden Beitrag handelt es sich um einen Vortrag, der auf der 19. Tagung für Symbolforschung gehalten wurde, die von der Gesellschaft für wissenschaftliche Symbolforschung e.V. im Dominikaner-Kloster St. Albert Walberberg unter der Leitung von Dr. Dr. Ernst Thomas REIMBOLD veranstaltet wurde.

Das Problem von *Ode* 13 wird ausführlicher in einem weiteren Beitrag behandelt, der sich auch in diesem Band befindet:

Salomo-Ode 13 im Spiegel-Bild der Werke von EPHRAEM SYRUS. In: *Le Muséon: Revue d'études orientales* 102 (1989), 255–266.

Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 73 (1982), 294–301.

The Apocryphal *Odes of Solomon* and New Testament Writings*

1. The *Odes of Solomon* as a ψευδεπίγραφον among the New Testament ἀπόκρυφα

At the end of the second volume of the famous and important work of HENNECKE/SCHNEEMELCHER, *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung*, you will find a poetical appendix containing the *Odes of Solomon* translated with notes by W. BAUER.[1]

The term "apocryphal" is not very exact. In relation to the history of the canonical literature it means more than just the literal translation of the Greek word ἀπόκρυφος. The so-called apocryphal books of the Old and New Testament were not always "secret" writings "hidden" from the public, certainly not at the time of their origin, nor were they intended to be secret.

Christianity in its earliest stages was multiform, like Early Judaism, and not as uniform as the later orthodox church has dogmatically admitted or recognized in its decrees. This is not only true for the life of Christian communities, but also for the literary and poetical production as well. Fortunately we have canon-lists[2] and testimonies of the Church Fathers[3] which mention numerous titles along with definitions, terminologies, and differences of classification.

---

* Paper presented at the Sixth Annual Conference of the Australian Association for the Study of Religions, 14–18 August, 1981, in Adelaide, Australia.

[1] E. HENNECKE, *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung*. 3., völlig neubearbeitete Auflage herausgegeben von W. SCHNEEMELCHER. I. Band: *Evangelien*, II. Band: *Apostolisches, Apokalypsen und Verwandtes*. Tübingen 1959 (I), 1964 (II). ⁴1968 (I), 1971 (II). For the *Odes of Solomon* see II, 576–652. In the English translation, ed. by R. McL. WILSON (1963/65) they are excluded (cf. II, 12) except the introduction of W. BAUER (II, 808–810).

[2] HENNECKE/SCHNEEMELCHER I, 18–26; in the Engl. ed. the canon catalogues can be found I, 42–52.

[3] HENNECKE/SCHNEEMELCHER I, 26–31; Engl. ed.: I, 52–60.

It is important to realize that the two terms κανονιζόμενος and ἐκκλησιαζόμενος were used synonymously, although the identification of "canonical" and "ecclesiastical" is narrowing both, of course. The use of the word ἀπόκρυφα as the opposite of κανών is a relatively late development. Writings classified in this manner had first been characterized as "extra-canonical" or as "disputed" or as "writings which are to be read aloud not in the Church but in the presence of catechumens".[4]

294|295

Two preliminary remarks concerning the *Odes of Solomon*:

a) The forty-two *Odes* are not to be confused with the eighteen much older Pharisaic *Psalms of Solomon*.[5]

b) The *Odes* since 1909, when the almost complete Codex HARRIS was published, are correctly included in the *New* Testament Apocrypha, and no longer in the ἀντιλεγόμενα of the *Old* Testament, as in the Stichometry of NICEPHORUS or in the Synopsis of Pseud-ATHANASIUS. For the Gnostic author of the Coptic *Pistis Sophia* which contains citations of five *Odes* along with quotations from the Psalms of David, they were perhaps part of *his* canon. This was probably connected with the pseudonym "Solomon". We will never really know whether this name was already assumed by the author or by a collector. It is possible that the *Odes* were only anonymous in the beginning. However, we also know primarily from the heading of the manuscript *Papyrus Bodmer* XI that the *Odes* circulated very early as ᾠδαὶ Σολομῶντος and thus claimed the authority of the other old and great king.

Before I come to the next point, a very short word about the history of this research. It started with the famous name of J. Rendel HARRIS[6], while today, after Qumran and Nag Hammadi in a very altered situation, the books and papers of James H. CHARLESWORTH[7] and my own edition (vol. I/Ia) and complete concordance (vol. II)[8] will be a new

4 HENNECKE/SCHNEEMELCHER I, 4; Engl. ed.: I, 24.

5 That such a confusion is still possible can be seen in the article "Altchristliche Dichtung", by Chr. MOHRMANN, in: RGG I ^{3}1957, 267–269.

6 J. R. HARRIS, *The Odes and Psalms of Solomon, now first published from the Syriac version*, Cambridge 1909, ^{2}1911.

7 J. H. CHARLESWORTH, *The Odes of Solomon edited with translations and notes*, Oxford 1973; cf. the corrected ed., Missoula, Montana, 1977; bibliography: 149–167.

8 M. LATTKE, *Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis*. Fribourg, Suisse/Göttingen 1979ff. Band I: *Ausführliche Handschriftenbe-*

approach and challenge. The title of my work shows my view of the problems, i.e. that the *Odes of Solomon* are important both for the New Testament and for the Gnostic literature.

2. The importance of the *Odes of Solomon* for the study of Gnosticism

a) Since this aspect is not my main intention today I will be brief. At the International Conference on Gnosticism at Yale in 1978 I presented a paper on "The Gnostic Interpretation of the *Odes of Solomon* in the Coptic *Pistis Sophia*" which I published as an appendix of my edition.[9] What is interesting here is the fact that these *Odes* were used, quoted, and explained by a Gnostic group and in a very special Gnostic manner. More difficult and far from being solved is $_{295}|_{296}$

b) the controversial problem of the Gnostic character of the *Odes of Solomon* themselves. The opinion of H. GUNKEL, W. BAUER, and others that the *Odes of Solomon* are, in a very broad sense, a Gnostic Hymn-Book of the second century[10], has lately been doubted by many researchers of Gnosticism (and of Jewish Christianity as well!), since more intensive critical study has been devoted to this interesting phenomenon of late syncretistic antiquity.

We will probably never be able to say, as with some books of Nag Hammadi as well, that the *Odes of Solomon* are Gnostic in the full sense of a cosmogony or of a salvation-myth. But this does not mean that the *Odes of Solomon* do not include a lot of mythological-soteriological material which has much in common with the later origi-

schreibung, Edition mit deutscher Parallel-Übersetzung, Hermeneutischer Anhang zur gnostischen Interpretation der Oden Salomos in der Pistis Sophia, 1979 (= OBO 25/1); Band Ia: *Der syrische Text der Edition in Estrangelā, Faksimile des griechischen Papyrus Bodmer XI*, 1980 (= OBO 25/1a); Band II: *Vollständige Wortkonkordanz zur handschriftlichen, griechischen, koptischen, lateinischen und syrischen Überlieferung der Oden Salomos, mit einem Faksimile des Kodex N*, 1979 (= OBO 25/2). – The next volumes will be: Band III: Kritische Forschungsgeschichte und chronologische Bibliographie 1812–1980; Band IV: Kommentar zu den *Oden Salomos*. [Vol. III was published in 1986: OBO 25/3].

[9] Cf. the preceding footnote; the original English version of the paper will be published in the *Bulletin de la société d'archéologie copte* (Cairo) [see first contribution to the present volume].

[10] W. BAUER in: HENNECKE/SCHNEEMELCHER II, 577; cf. the Engl. ed. II, 809f. Cf. also K. RUDOLPH, *Die Gnosis. Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion*, Leipzig ^{2}1980, 34 etc.

nal Gnostic writings; perhaps an Early Gnosticism existed, evidence of this seems to be provided by some parts of the New Testament. More on this in the next section.

3. The mutual significance of the *Odes of Solomon* and New Testament literature

The importance of the *Odes of Solomon* for the "formgeschichtlich" and "religionsgeschichtlich" interpretation of the New Testament, especially for that of John, has been emphasized since their *editio princeps* by R. HARRIS (1909) and throughout the short history of research.

As did A. HARNACK in 1910[11], C. H. KRAELING said in the year 1927: "Among these 'finds' of greater importance the most recent and significant, by reason of its bearing on the New Testament itself, is the discovery of the collection of Early Christian hymns which in the later tradition passed under the name of the *Odes of Solomon*."[12]

Together with R. A. CULPEPPER, James CHARLESWORTH began one of his articles in 1973: "The *Odes of Solomon* are a neglected key for unlocking the historical and theological enigmas of John."[13]

a) Form-critical ("formgeschichtlich") aspects

There are some references to Christian poetry:

- in Eph 5,19 and Col 3,16 we hear of "psalms, hymns, and spiritual odes";[14]
- the Muratori Canon mentions *novum psalmorum librum Marcioni* – "a new psalm book for Marcion";[15] $_{296}|_{297}$
- and PLINY says in one of his letters, the Christians were singing or reciting during their meetings *carmenque Christo quasi Deo* (X 96).

[11] *Ein jüdisch-christliches Psalmbuch aus dem ersten Jahrhundert (The Odes ... of Solomon, now first published from the Syriac version by J. R. HARRIS, 1909).* Aus dem Syrischen übersetzt von J. FLEMMING. Bearbeitet und herausgegeben von A. HARNACK, Leipzig (= TU 35,4) 1910, 111.

[12] C. H. KRAELING, The *Odes of Solomon* and Their Significance for the New Testament, *LCR* 46, 1927, 226–241, esp. 227.

[13] J. H. CHARLESWORTH / R. A. CULPEPPER, The *Odes of Solomon* and the Gospel of John, *CBQ* 35, 1973, 298–322, esp. 298.

[14] Cf. H. JORDAN, *Geschichte der altchristlichen Literatur*, Leipzig 1911, 455.

[15] HENNECKE/SCHNEEMELCHER, Engl. ed., I, 45.

For R. P. MARTIN "the conclusion that *carmen* means a hymn addressed to Christ seems more likely."[16]

Before the *Odes of Solomon* were discovered, those references had to be identified by fragments preserved and handed down to us in the New Testament itself. These New Testament hymns, in Joh, Phil, Col, 1 and 2 Tim, Hebr, and 1 Peter, have been analyzed very carefully in the last decades.[17]

As early as 1921 Josef KROLL, in his small but important investigation "Die christliche Hymnodik bis zu Klemens von Alexandreia", considered the *Odes of Solomon* an important link in the reconstruction of Christian poetry.[18] But during the last fifteen years the form-critical work on the hymns has increased, beginning with Gottfried SCHILLE who has in his book *Frühchristliche Hymnen* "die Gattungsfrage gestellt und versucht, auf eine methodische Hymnodik zuzusteuern".[19] He was the first who included in his special investigation the *Odes of Solomon*.

b) The *Odes of Solomon* and the Gospel of John: two early Christian riddles

The interpretation of the Fourth Gospel is one of the most important and most difficult problems of New Testament study. If CHARLESWORTH/CULPEPPER and other scholars are right in saying "that the *Odes* and John come from the same religious environment"[20], then the isolation of this gospel has come to an end because the textual basis for the solution of its "religionsgeschichtlich" problem has been expanded.

It is not necessary here to speak about the possible literary sources of John. The real historical problem are the long discourses of the Johannine Jesus, with W. G. KÜMMEL "the completely different language" ("die völlig andere S p r a c h e") and "the origin of the conceptual

---

[16] R. P. MARTIN, *Carmen Christi, Philippians ii. 5–11 in recent interpretation and in the setting of early Christian worship*, Cambridge 1967, 7.

[17] Cf. Joh 1,1ff.; Phil 2,6–11; Col 1,15–18; Eph 5,14; 1 Tim 3,16; 6,15f.; 2 Tim 1,9f.; 2,11–13; Tit 3,4–7; Hebr 1,3f.; 1 Peter 1,18–21; 3,18f. For special literature see the commentaries and introductions.

[18] J. KROLL, *Die christliche Hymnodik bis zu Klemens von Alexandreia*, 2., überprüfte Auflage, Darmstadt 1968, 36.

[19] G. SCHILLE, *Frühchristliche Hymnen*, Berlin 1965, 9.

[20] CHARLESWORTH/CULPEPPER (see footnote 13), 320.

world" ("die Herkunft der B e g r i f f s w e l t").[21] The *Odes of Solomon* are on the one hand illuminating parallels, but on the other hand present an analogous problem. Properly speaking the riddle of John has been doubled.

The statement of Rendel HARRIS in 1909 that the *Odes* were "as gnostic as the New Testament"[22] became ironically true insofar as today there is a serious discussion about the relationship of Gnosticism to the New Testament. Many scholars are ready to admit the polemics of Paul contrast with Gnostics, for instance in Corinths. But when the possibility is discussed that some parts of the later canonical writings, especially John's gospel, are positively and actually influenced by Gnostic dualism and mythology, you can sometimes $_{297}|_{298}$ feel an aggressive resistance. What I want to question is whether there is a connection between this resistance and the resistance to considering and interpreting the *Odes of Solomon* as Gnostic or "gnosticizing" documents. Let me combine that question with the hypothesis that the Johannine–Solomonic riddle may be solved by assuming a heterodox Jewish, syncretistic early Gnosticism – "Frühgnosis", as W. G. KÜMMEL and others say – with certain Christian infusions, as their common environment of origin ("Entstehungsmilieu"). – The next section will show a few examples of

4. Connections of content between individual themes in the *Odes of Solomon* and in the New Testament

Many of these connections can be found in several commentaries and monographs on John as well as on the deutero-Pauline letters. One mythological theme, the descent into Hades (occurring in the *Odes of Solomon* 17.22.42 etc. as well as in 1 Peter 3,18ff.), has often been made the subject of special investigations.[23] And there *are* collections,

---

[21] W. G. KÜMMEL, *Einleitung in das Neue Testament*, Heidelberg [17]1973, 183 (Engl. transl. 1975, 217).

[22] J. R. HARRIS (see footnote 6), 13.

[23] Cf. e. g. J. H. BERNARD, The Descent into Hades and Christian Baptism, *Exp.* 42, 1916, 8th ser., no. 64, 241–274; W. BIEDER, *Die Vorstellung von der Höllenfahrt Jesu Christi*, Zürich 1949 (= AThANT 19), 172–182; W. K. L. CLARKE, The First Epistle of St Peter and the *Odes of Solomon*, *JThS* 15, 1913/14, 47–52; K. GSCHWIND, *Die Niederfahrt Christi in die Unterwelt. Ein Beitrag zur Exegese des Neuen Testaments und zur Geschichte des Taufsymbols*, Münster i.W. 1911 (= NTA II/3–5); J. MÉNARD, Le "*descensus ad inferos*", Festschrift G. WIDENGREN 1972,

some of them annotated, of parallels, as can be found in the works of R. ABRAMOWSKI, R. BULTMANN, J. H. CHARLESWORTH / R. A. CULPEPPER, P. KLEINERT, É. MASSAUX, F. SPITTA, and R. H. STRACHAN.[24] Here I want to refer to some texts and themes which are representative both in quality and in quantity.

a) Peculiarities of the relationship between the *Odes of Solomon* and the Gospel of John

Of special interest is the term "keep" (Greek τηρέω, Syriac ܢܛܪ *nṭr*). Its contexts reveal the same reciprocity that is also typical for the Johannine linguistic structure, especially in the context of ἀγαπάω, γιγνώσκω, εἶναι ἐν, und μένω ἐν. While τηρέω in John is one of the aspects of the soteriological relation to the word of Life,[25] the imperative in *Ode* 8,1 speaks about the reciprocal relation between the redeemed ones and the mystery of faith. 298|299

The context of this and other *Odes* leads us to one of the most important ideas of the Solomonic *Odes*, namely the conception of Salvation (Greek σωτηρία, Syriac ܦܘܪܩܢܐ *pwrqn'*) which is immediately associated with the notion of immortal Life (Greek ζωή, Syriac ܚܝܐ *ḥy'*).

Not only the apparent personification of Life in the *Odes* (e.g. 3,8f.; 28,6 etc.) reminds us of the self-predication of the Johannine Jesus as in Joh 14,6:

ἐγώ εἰμι ἡ ὁδὸς καὶ ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ ζωή –

"I am the Way and the Truth and the Life."

296–306; Bo REICKE, *The Disobedient Spirits and Christian Baptism. A study of 1 Pet. III. 19 and its context*, København 1946.

[24] R. ABRAMOWSKI, Der Christus der Salomooden, *ZNW* 35, 1936, 44–69; R. BULTMANN, Die Bedeutung der neuerschlossenen mandäischen und manichäischen Quellen für das Verständnis des Johannesevangeliums, *ZNW* 24, 1925, 100–146, repr. in: id., *Exegetica*, 1967, 55–104; CHARLESWORTH/CULPEPPER (see footnote 13); P. KLEINERT, Zur religionsgeschichtlichen Stellung der *Oden Salomos*, *ThStK* 84, 1911, 569–611; É. MASSAUX, *Influence de l'évangile de saint Matthieu sur la littérature chrétienne avant saint Irénée*, Louvain 1950, esp. 205–227; F. SPITTA, Die *Oden Salomos* und das Neue Testament, *MPTh* 7, 1910, 91–100; R. H. STRACHAN, The Newly Discovered *Odes of Solomon*, and their Bearing on the Problem of the Fourth Gospel, *Exp. Times* 22, 1910, 7–14.

[25] Cf. M. LATTKE, *Einheit im Wort. Die spezifische Bedeutung von ἀγάπη, ἀγαπᾶν und φιλεῖν im Johannesevangelium*, München 1975 (= StANT 41), 227.

It is also the way of passing on Life, the endowment with Life, and the gathering of the delivered ones that can be considered to be Johannine.

Although the words σῴζω, σωτήρ, and σωτηρία are not found very often in John, the soteriology is so dominant that the paradoxical slogan "realized eschatology" with which C. H. DODD characterized the Fourth Gospel is absolutely appropriate and suitable for the *Odes*, too.

Other ideas common to John and the *Odes* are: Knowledge (γνῶσις, ܝܕܥܬܐ *yd't'*), Light (φῶς, ܢܘܗܪܐ *nwhr'*), Love (ἀγάπη, ܚܘܒܐ *ḥwb'*), Truth (ἀλήθεια, ܫܪܪܐ *šrr'*), Water, Way, Word, and so on.

b) Further parallels between the New Testament and the *Odes of Solomon*

Apart from the descent into Hades (or Sheol) I refer to the cosmological salvation term "*plērōma*" (Greek πλήρωμα, Syriac ܫܘܡܠܝܐ *šwmly'*). This Gnostic technical term leads us to the pseudepigraphal letters to the Ephesians and Colossians. They are not only dependent on Paul, but also in some respect related to the Johannine literature.

There are some New Testament parallels which have a common Old Testament or Jewish origin, e.g. the idea of the "yoke" (*Ode* 42,7 and Mt 11,29) or the idea of the "circumcision of the heart" (*Ode* 11,1–3 and Rom 2,29).

Several parallels can be found in those New Testament hymns I referred to when I talked about form-critical aspects.

Let me also point to the apocalyptic idea of "*parusia*" (Greek παρουσία, Syriac ܡܐܬܝܬܐ *m'tyt'*) in *Ode* 7,17–19 for which you can compare 1 Thess 4,15–17. Both texts reflect a solemn procession, a Pompa (πομπή), "towards the Lord".[26]

The metaphorical use[27] of the expression "put on" (German "anziehen", Greek ἐνδύομαι, Syriac ܠܒܫ *lbš*) connects the *Odes* with Paul. The starting point is Gal 3,27 and Rom 13,14: ἐνδύσασθε Χριστόν. The *Odes* use this metaphor, in the sense of "accept" or "receive" not only for "putting on" the Lord, but also for "putting on" Grace, the Seal, Holiness, the Name of the Highest, Joy, and Love. Typical is the

---

[26] Cf. H. GUGEL, Pompa (πομπή), *KP* 4, 1972, 1017–1019; M. LATTKE, ἀπαντάω apantaō begegnen. ἀπάντησις, εως, ἡ apantēsis Begegnung, *EWNT* I, 1980, 274–275.

[27] Cf. M. LATTKE, Zur Bildersprache der *Oden Salomos*, in: *Symbolon* 6 (Köln 1982) 95–110 [see second contribution to the present volume].

eschatological "indestructibility" (ἀφθαρσία) as a result of "putting on". But if one compares *Ode* 15,8 ("I have put on immortality", etc.) with 1 Cor 15,53–55, one also realizes the *difference* between $_{299}|_{300}$ Paul and the *Odes*: in *Ode* 15 the end is perfect, death is already destroyed: Paul, on the contrary, keeps the eschatological tension.[28]

I would like to finish my paper with some very preliminary

5. Considerations about the neglected interdependence between the canonical and apocryphal writings of the New Testament[29]

a) The canon of the "Holy Scriptures" of the Church reflects not only a fragmentary piece of history, but is also a creation of the third and fourth century. "New Testament studies" is as artificial as its glorified subject, and it is furthermore isolated in a twofold sense, that is to say: from Old Testament studies and from Patristics.[30]

b) One cannot deny that the analyzing commentaries on the New Testament take into account the Hebrew-Jewish and Greek-Hellenistic "Umwelt" (environment) and literature as its historical and religious framework.

On the other hand, we must not ignore the fact that Christianity and the Church in their beginnings produced sociological and literary trajectories[31] of their own, emancipating themselves from their roots in Judaism and in the Graeco–Roman world. This gives us a certain right to reconstruct and to interpret the early history of the Christian religion and literature, separately.

---

[28] For more details cf. M. LATTKE, Die Bedeutung der apokryphen *Salomo-Oden* für die neutestamentliche Wissenschaft, which will be published in the selected proceedings of the I.A.H.R. Congress in Winnipeg 1980, Waterloo, Ontario 1981 [published in 1983; see next contribution to the present volume].

[29] For the problems of the canon cf. also E. KÄSEMANN (ed.), *Das Neue Testament als Kanon. Dokumentation und kritische Analyse zur gegenwärtigen Diskussion*, Göttingen 1970; E. LOHSE, *Die Entstehung des Neuen Testaments*, Stuttgart 1972, ^{2}1975, §§ 2–4 ("Die Entstehung des neutestamentlichen Kanons").

[30] Cf. esp. B. ALTANER / A. STUIBER, *Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter*, Freiburg ^{8}1978.

[31] Cf. H. KÖSTER / J. M. ROBINSON, *Entwicklungslinien durch die Welt des frühen Christentums*, Tübingen 1971 (translation of the American ed.: *Trajectories through Early Christianity*).

c) But there are lots of problems in writing such a Christian history of the first and second centuries.[32] Mainly you may regret that the existing sources will never allow us to write a complete history, especially one of the origins of the Christian movement. If you intend to give a real living and corresponding picture of the Christian groups at that time in the area of the Roman empire, of their theological thoughts, of their religious feelings, and of their ethical directions, you must not do that exclusively from the view-point of the later anti-heretical Church historians and Fathers. Not only the environment, but also Christianity itself was, and is, syncretistic!

d) With the exception of the undisputed letters of Paul, the canon of the New Testament as *one* source covering the time from A. D. 50 to 150 consists of anonymous or pseudonymous writings.[33] Authors, places and times of origin, and addresses are uncertain $_{300}|_{301}$ or unknown in most cases. Some of the canonical "Scriptures" are contemporary with or even later than: Hermas, 1 Clement, the letters of Ignatius, Polycarp, Barnabas, or the Didache. This is a fact that is not to be taken into merely chronological consideration, e. g. as done by Philipp VIELHAUER in his *Geschichte der urchristlichen Literatur*.[34]

e) New Testament scholars should also include in their field of activity these texts *and* particularly a great deal of Apocrypha along with the preserved heretical, which is to say Gnostic literature.

This means to study and to interpret them as intensively as the canon itself. Indeed, the early and most important parts of the New Testament had a literary influence upon most of them.

But, on the other hand, before, along with, and after the fragment which is called the New Testament, oral and written traditions existed. And therefore the later and non-canonical gospels, acts, letters, apocalypses, and *just* hymn books like the *Odes of Solomon*, too, contain much that will give us a better understanding of the history of the ca-

---

[32] Cf. H. KÖSTER, *Einführung in das Neue Testament im Rahmen der Religionsgeschichte und Kulturgeschichte der hellenistischen und römischen Zeit*, Berlin 1980 (= de Gruyter Lehrbuch).

[33] Cf. N. BROX (ed.), *Pseudepigraphie in der heidnischen und jüdisch-christlichen Antike*, Darmstadt 1977 (= WdF 484).

[34] Ph. VIELHAUER, *Geschichte der urchristlichen Literatur. Einleitung in das Neue Testament, die Apokryphen und die Apostolischen Väter*, Berlin 1975 (= de Gruyter Lehrbuch).

nonical writings and their contents, and of the circumstances of their formation and tradition. Many of the researchers and teachers of the New Testament are still far from acknowledging and working on this interdependence.

Traditions in Contact and Change: Selected Proceedings of the XIVth Congress of the International Association for the History of Religions, edited by Peter SLATER and Donald WIEBE with Maurice BOUTIN and Harold COWARD (Editions SR/3; Waterloo, Ontario: Wilfrid Laurier University Press, 1983), 267–283, 704–707.

Die Bedeutung der apokryphen *Salomo-Oden* für die neutestamentliche Wissenschaft

1. Die *Oden Salomos* als pseudepigraphischer Teil der sogenannten neutestamentlichen Apokryphen

In dem auch ins Englische übersetzten bedeutenden Sammelwerk *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung* von HENNECKE/SCHNEEMELCHER, das im ersten Band neben der allgemeinen Einleitung vor allem evangelienartige Texte und im zweiten Band neben apostolischen Pseudepigraphen, Apostelakten und den Pseudo-Klementinen apokalyptische Texte bietet, findet sich auch ein „Dichtungen"-Anhang, der außer dem christianisierten kurzen heidnischen „Naassenerpsalm"[1] die „*Oden Salomos*" enthält,[2] und zwar in Übersetzung und Bearbeitung durch den berühmten Neutestamentler und Philologen Walter BAUER. (In der von R. [McL.] WILSON edierten englischen Ausgabe fehlt dieser Anhang seltsamerweise!)

Der Terminus „apokryph" ist ein wissenschaftlich äußerst unscharfer Begriff. Er bedeutet – soviel kann hier gesagt werden – literaturhistorisch und kanongeschichtlich viel mehr als bloß die wörtliche Übersetzung des griechischen Wortes ἀπόκρυφος. In den wenigsten Fällen der alt- und neutestamentlichen Apokryphen handelte es sich um Geheimschriften, die vor der Allgemeinheit und Öffentlichkeit „verborgen" gehalten werden sollten, jedenfalls zur Zeit ihrer Entstehung und auch ihrer Intention nach.

[1] [*704] HENNECKE/SCHNEEMELCHER II 575f. – Der volle Titel des Sammelwerkes: E. HENNECKE, *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung*. 3., völlig neubearbeitete Auflage herausgegeben von W. SCHNEEMELCHER. I. Band: *Evangelien*, II. Band: *Apostolisches, Apokalypsen und Verwandtes*. Tübingen 1959 (I), 1964 (II). 4. Auflage 1968 (I), 1971 (II).

[2] [*704] HENNECKE/SCHNEEMELCHER II 576–625.

Zunächst ist davon auszugehen, daß in den ersten zwei Jahrhunderten das Christentum – darin ähnlich dem Frühjudentum – in seinen Richtungen, Schattierungen und Entwicklungslinien vielgestaltiger war, als es die spätere Dogmatik und Dekretierung der Kirche wahrhaben wollte, oft im Gegensatz zur Volks- bzw. Gemeindefrömmigkeit (bis ins 267|268 hohe Mittelalter).[3] Das betrifft auch die literarische und dichterische Produktion der Frühzeit. Glücklicherweise sind ja Kanonsverzeichnisse[4] erhalten und Kirchenvätertestimonien,[5] die nicht nur die verschieden zahlreichen Schriftentitel bezeugen, sondern auch Aufschluß geben über die begrifflichen Etiketten und sogar über die Differenzen der Zuordnung (*sc.* zu „kanonisch" etc.).

Was hier ferner wichtig ist, ist die häufige Synonymität von κανονιζόμενος und ἐκκλησιαζόμενος, d.h. von kanonisch und kirchlich, was natürlich eine gegenseitige Verengung darstellt.

Schließlich ist festzustellen, daß der dem Kanon entgegengesetzte Begriff der Apokryphen relativ jung ist, daß vielmehr die damit gemeinten Schriften als „außerkanonisch" oder „umstritten" bezeichnet wurden, als „Schriften, die nicht in der Kirche, wohl aber vor den Katechumenen verlesen wurden."[6]

Auf dem Hintergrund solcher vermeintlich „orthodoxen" Abwertung wird hier versucht, die Apokryphen in einem historisch und literaturgeschichtlich „neutralen" Sinn zu sehen und zu verstehen.

Was die *Oden Salomos* angeht, so sind zwei Vorbemerkungen angebracht. Die erste besteht in der meiner Erfahrung nach nicht überflüssigen Warnung, die 42 *Oden Salomos* nicht zu verwechseln mit den 18 älteren pharisäischen *Psalmen* unter demselben Pseudonym. Die zweite Bemerkung betrifft die Rechtfertigung der Tatsache, daß die *Oden* seit Entdeckung des fast vollständigen syrischen Kodex HARRIS, also seit 1909 zu den Apokryphen des *Neuen* Testaments gestellt wurden. Wenn man sich nämlich an die Angaben der Stichometrie des NIKEPHORUS und an die der in ihrer Echtheit bezweifelten Synopsis des ATHANASIUS halten würde, dann gehörten die *Oden* (mit den *Psalmen*) *Salomos* zu

[3] [*705] Bilderbibeln und andere künstlerische Darstellungen zeigen, daß nicht nur die kirchlich anerkannten Schriften (vor)gelesen wurden, sondern daß auch die romanhafte und oft viel buntere „apokryphe" Literatur sich bleibender Beliebtheit erfreuen konnte.

[4] [*705] HENNECKE/SCHNEEMELCHER I 18–26.

[5] [*705] HENNECKE/SCHNEEMELCHER I 26–31.

[6] [*705] HENNECKE/SCHNEEMELCHER I 4.

den ἀντιλεγόμενα des *Alten* Testaments. Aus den fünf Odenzitaten in der koptischen *Pistis Sophia* könnte man sogar schließen, daß sie für den gnostischen Verfasser neben den davidischen Psalmen ein Teil des Kanons waren. Womit dies zusammenhängt, kann nur vermutet werden: ihre frühe, später ja auch handschriftlich belegte, gemeinsame 268|269 Überlieferung mit den *Psalmen Salomos* bzw. überhaupt ihr Verfasserpseudonym. Ob dieses Pseudonym von Anfang an schon vom Verfasser oder von den Verfassern oder von dem Sammler bzw. Redaktor als Überschrift gewählt wurde, bleibt wohl für immer im Dunkel der frühchristlichen Geschichte. Vielleicht war ihre Verfasserschaft auch nur anonym. *Daß* die *Oden* aber schon sehr bald unter dem Namen des alten Königs Salomon kursierten und damit hohe Autorität beanspruchten, zeigen die koptischen Zitate, vor allem aber die handschriftliche Überschrift von *Ode* 11 im *Papyrus Bodmer* XI: ᾠδὴ Σολομῶντος.

Die Tatsache als solche, daß diese *Oden* oder Hymnen oder Lieder anonym oder sogar pseudepigraphisch sind, ist kein Grund zur Beunruhigung, Geringschätzung oder Abwertung. Sind doch zahlreiche der kanonischen und apokryphischen Schriften von unbekannter Hand verfaßt und redigiert und „fälschlich" – doch in durchaus verschiedenartiger Intention – einer bestimmten und berühmten, wenn auch nicht immer wirklich bekannten „Persönlichkeit" zugeschrieben! Hat man doch auch bereits die ganze apostolische und nachapostolische Zeit als Ära der Pseudepigraphie wissenschaftlich qualifiziert![7]

Aus der Forschungsgeschichte, deren kritische Darstellung meine augenblickliche Hauptarbeit darstellt, seien hier nur Ausgangs- und vorläufiger Endpunkt genannt. Der eigentliche Beginn der Odenforschung ist fest mit dem Namen des englischen Forschers J. Rendel HARRIS verbunden, während heute – nach Qumran und Nag Hammadi freilich in ziemlich veränderter Situation – die Arbeiten von J. H. CHARLESWORTH und meine eigene Edition (Band I und Ia) und Konkordanz (Band II) zu neuer Beschäftigung herausfordern. Worin in erster Linie – und im Grunde genommen immer noch – die Bedeutung der *Oden Salomos* liegt, habe ich versucht, im Titel meiner auf vier Bände veran-

[7] [*705] Vgl. ein SNTS-paper von K. M. FISCHER [Anmerkungen zur Pseudepigraphie im Neuen Testament, in: *NTS* 23, 1976/77, 76–81].

schlagten Arbeit anzuzeigen: *Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis*.[8]

2. Die Bedeutung der *Oden Salomos* für den Gnostizismus

Da dieser Aspekt heute nicht meine Aufgabe ist, kann ich mich ganz kurz fassen. Faktum ist einmal $_{269}|_{270}$

a. Die gnostische Interpretation der *Oden Salomos* in der koptisch-gnostischen Schrift *Pistis Sophia*.

Ich habe 1978 auf der International Conference on Gnosticism at Yale zu diesem Thema ein paper vorgetragen, dessen überarbeitete deutsche Fassung in einem hermeneutischen Anhang meiner *Oden*-Edition publiziert ist.[9] *Daß* den *Oden Salomos* neben anderen Schriften von einer gnostischen Gruppe zitier- und auslegungswürdige Bedeutung beigemessen worden ist, steht also fest. Viel schwieriger und offener ist

b. Das kontroverse Problem des gnostischen Charakters der *Oden Salomos*.

In neuester Zeit ist sogar die seit H. GUNKEL weithin geltende und sehr weit gefaßte „Auffassung, daß wir es mit einem gnostischen Hymnenbuch aus dem 2. Jahrhundert zu tun haben,“[10] bei vielen Gnosisforschern unter den Religionswissenschaftlern und Patrologen ins Wanken geraten. Das hängt vor allem mit der intensiven und kritischen Bemühung um dieses interessante Phänomen des spätantiken Synkretismus zusammen. Ich persönlich bin noch nicht zu einem ganz endgültigen Urteil gelangt. Wahrscheinlich wird man – und dies in Analogie zu mancher Schrift der Kodizes aus der Bibliothek von Nag Hammadi –

---

[8] [*705] M. LATTKE, *Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis*. Fribourg, Suisse/Göttingen 1979ff. Band I: *Ausführliche Handschriftenbeschreibung, Edition mit deutscher Parallel-Übersetzung, Hermeneutischer Anhang zur gnostischen Interpretation der Oden Salomos in der Pistis Sophia*, 1979 (= Orbis biblicus et orientalis 25/1), Band Ia: *Der syrische Text der Edition in Estrangelā, Faksimile des griechischen Papyrus Bodmer XI*, 1980 (= OBO 25/1a), Band II: *Vollständige Wortkonkordanz zur handschriftlichen, griechischen, koptischen, lateinischen und syrischen Überlieferung der Oden Salomos, Mit einem Faksimile des Kodex N*, 1979 (= OBO 25/2).

[9] [*705] OBO 25/1, 207–225.

[10] [*705] W. BAUER in HENNECKE/SCHNEEMELCHER II 577, dort weitere Literatur.

nie sagen können, die *Oden Salomos* seien gnostisch im Sinne eines vollständigen Kosmogonie- und Erlösungsmythos. Wenn man aber berücksichtigt, daß auch im ausgereiften Gnostizismus nicht alles so heterodox und abstrus war, wie es die verzerrenden Darstellungen der amtlichen und großkirchlichen Häresiologen behaupten, dann wird man unbefangenerweise in den *Oden Salomos* mythologisch–soteriologische Aussagen, Motive, Vorstellungen, Begriffe und Bilder entdecken, die sich auch bei den späteren Gnostikern großer Beliebtheit erfreuten. Wichtiger ist schon jetzt in unserem speziellen Zusammenhang die Erinnerung an die unausgebildete Frühphase der Gnosis, deren Existenz nicht zuletzt auch gerade durch neutestamentliche Schriften der zweiten Hälfte des ersten Jahrhunderts und der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts erhärtet zu werden scheint, und zwar in doppelter Tendenz: negativ bekämpft einerseits und positiv aufgenommen $_{270}|_{271}$ andererseits. Ist darauf gleich zurückzukommen, so geht es nun als Hauptaspekt um:

3. Die gegenseitige Bedeutsamkeit von *Salomo-Oden* und neutestamentlicher Literatur

Wie ein roter Faden zieht sich durch die nicht allzu lange Geschichte der Beschäftigung mit den *Oden Salomos* die Betonung der Wichtigkeit dieser Jahrhundertentdeckung für die formgeschichtliche und religionsgeschichtliche Erforschung und Interpretation des Neuen Testaments. Drei Aussagen verschiedener Zeiten mögen das beleuchten:

1. Ein Jahr nach der *editio princeps* von HARRIS, also im Jahre 1910, sagte Adolf HARNACK: „Das ist geschichtlich die wichtigste Frucht, welche uns diese *Oden* bringen, daß sie in doppelter Weise das vierte Evangelium, d.h. seine Religion und seine Theologie, beleuchten. Was sie hier lehren, ist ebenso neu wie aufklärend zugleich und wird die Kirchenhistoriker noch lange beschäftigen. Man hat hier den Steinbruch vor sich, aus dem die johanneischen Quadern gehauen sind!“[11] (Mit Kirchenhistorikern meinte HARNACK natürlich auch die historisch arbeitenden Neutestamentler.)

---

[11] [*705] *Ein jüdisch-christliches Psalmbuch aus dem ersten Jahrhundert.* (*The Odes ... of Solomon, now first published from the Syriac version by J. R. HARRIS*, 1909). Aus dem Syrischen übersetzt von J. FLEMMING. Bearbeitet und herausgegeben von A. HARNACK, (Leipzig: [= Texte und Untersuchungen 35,4] 1910), S. 111.

2. C. H. KRAELING urteilte 1927: „Among these finds of greater importance the most recent and significant, by reason of its bearing on the New Testament itself, is the discovery of the collection of early Christian hymns which in the later tradition passed under the name of the *Odes of Solomon.*“[12]

3. Zusammen mit R. A. CULPEPPER beginnt J. H. CHARLESWORTH einen seiner Artikel 1973: „The *Odes of Solomon* are a neglected key for unlocking the historical and theological enigmas of John.“[13]

Abgesehen davon, daß bis heute sich kein allgemeiner Konsens über Tatsache, Art und Umfang der gegenseitigen Beeinflussung abzeichnet, ist es auffällig, daß ein fortlaufender vollständiger Kommentar zu den *Oden Salomos* immer noch fehlt. Ich habe einen solchen als Band IV meiner Arbeit geplant und angekündigt. Dort wo man in neutestamentlichen Kommentaren und Monographien vor allem zum Johannesevangelium die *Oden* heranzieht, geschieht es $_{271}|_{272}$ meist in der gleichen eklektizistischen und ausschlachtenden Weise wie mit anderen Texten. Die intensivere Heranziehung aber geschieht mit Recht in zweifacher Richtung, einmal unter formgeschichtlichen Gesichtspunkten, zum anderen zur Lösung des johanneischen Rätsels.

a. Formgeschichtliche Gesichtspunkte

„Die bekannten parallelen Stellen im Epheserbrief (5,19) und Colosserbrief (3,16) reden von ‘Psalmen, Hymnen und geistlichen Oden,’ ohne daß wir daraus die Berechtigung entnehmen dürfen, von drei scharf gesonderten Formen urchristlicher Lieder zu reden.“[14] Das Muratorische Fragment nennt im 2. Jh. ein *novum psalmorum librum Marcioni* – „ein neues Psalmenbuch für Marcion.“[15] Über die Christen am Anfang des 2. Jh. berichtet PLINIUS (Briefe X, 96f), sie sängen oder rezitierten bei ihren Treffen *carmenque Christo quasi Deo*, womit nach R. P. MARTIN

[12] [*705] C. H. KRAELING, The *Odes of Solomon* and their Significance for the New Testament, in *LCR* 46 (1927) 226–241, hier 227.

[13] [*705] J. H. CHARLESWORTH / R. A. CULPEPPER, The *Odes of Solomon* and the Gospel of John, in *CBQ* 35 (1973) 298–322, hier 298. Dort weitere Literatur, auch von J. H. CHARLESWORTH selbst, der seine Edition hinzuzufügen ist: *The Odes of Solomon edited with translation and notes*, (Oxford: 1973).

[14] [*705] H. JORDAN, *Geschichte der altchristlichen Literatur*, 1911, S. 455.

[15] [*705] HENNECKE/SCHNEEMELCHER I 20.

am wahrscheinlichsten ein Hymnus gemeint ist: „The conclusion that *carmen* means a hymn addressed to Christ seems more likely."[16]

Bis zur Entdeckung der *Oden Salomos* war man zur Verifizierung solcher Angaben auf frühchristliche Fragmente angewiesen und beschränkt, die in den – vor allem späteren – neutestamentlichen Schriften selbst bewahrt und überliefert sind, und die form- und redaktionsgeschichtliche Betrachtungsweise in den letzten Jahrzehnten kritisch herausgearbeitet und untersucht hat. Damit sind nicht so sehr diejenigen Lieder bzw. Stücke gemeint, die mehr oder weniger ganz in Inhalt und Form aus alttestamentlichen Zitaten zusammengesetzt sind (wie bes. in Lk, Hebr und Apk), auch nicht in erster Linie hymnische Briefschlüsse (wie Röm 16,25–27 oder Judas 24–25), die ebenso ad hoc gebildet wurden wie das sogenannte Hohelied der Liebe (I Kor 13) oder wie der kleine, vom Johannesevangelium (3,16 u.a.) abhängige Hymnus auf Gott, die Liebe und die Liebenden (I Joh 4,7–10). Auch innerchristlich entstandene und tradierte Bekenntnisformeln (wie I Kor 15,3ff oder Eph 4,5ff) seien hier ausgeklammert, obwohl sie manchmal formal und inhaltlich mit eben den vorgeformten, teils vorchristlichen, teils verchristlichten, teils schon christlichen Hymnen eng zusammenhängen, auf die es dann $_{272}|_{273}$ ankommt, wenn ein solcher lückenschließender Schatz frühchristlicher Poesie wie die *Oden Salomos* recht gewürdigt werden soll. Die wichtigsten neutestamentlichen Hymnen, auf die auch in Punkt 4 zurückzukommen sein wird, sind: Joh 1,1ff, Phil 2,6–11, Kol 1,15–18, Eph 5,14, I Tim 3,16 und 6,15f, II Tim 1,9f und 2,11–13, Tit 3,4–7, Hebr 1,3f, I Petr 1,18–21 und 3,18f.

Nachdem J. KROLL schon 1921/22 die *Oden Salomos* für „Die christliche Hymnodik bis zu Klemens von Alexandreia" als „ein wichtiges Glied in der Rekonstruktion der christlichen Dichtung"[17] ausführlich berücksichtigt hatte (bes. S. 70ff), so hat erst G. SCHILLE 1965 in seiner Arbeit *Frühchristliche Hymnen* „die Gattungsfrage gestellt und versucht, auf eine methodische Hymnodik zuzusteuern,"[18] wobei er u.a. besonders die *Oden Salomos* in einem bisher nicht gekannten Ausmaß in seine Untersuchung einbezog. Jede formgeschichtliche Hymnenforschung dieses Zeitraums hat dort anzuknüpfen. Allerdings kann

---

[16] [*705] R. P. MARTIN, *Carmen Christi: Philippians ii.5–11 in Recent Interpretation and in the Setting of Early Christian Worship*, (Cambridge: 1967), S. 7.

[17] [*705] J. KROLL, *Die christliche Hymnodik bis zu Klemens von Alexandreia*, 2., überprüfte Auflage, (Darmstadt: 1968), S. 36.

[18] [*705] G. SCHILLE, *Frühchristliche Hymnen*, (Berlin: 1965), S. 9.

auch die alttestamentliche Psalmenforschung von und seit H. GUNKEL immer noch wichtige Aspekte beisteuern; man denke vor allem an den auch die *Oden Salomos* gestaltenden *parallelismus membrorum*.

Übrigens begegenen in den *Oden* auffällig oft über die reinen (Schluß-) Doxologien hinaus – und nicht nur imperativisch – Aussagen, die man hymnologische Selbstreflexionen nennen kann. Typisches Beispiel neben *Oden* 16,1ff ist dafür *Ode* 26. Dieses Lied kann man geradezu als einen Hymnus über die (eigenen?) Hymnen bezeichnen. Auch *Ode* 40 gehört mit seiner hymnologischen Terminologie in diesen formgebenden Zusammenhang, aus dem heraus sich letztlich die häufige Verwendung der teils bildlich, teils real gemeinten Begriffe Herz, Mund und Lippen erklärt.

b. Die *Oden Salomos* und das Johannesevangelium — zwei frühchristliche Texte voller Rätsel

Es ist – wie gesagt – vor allem das Johannesevangelium zusammen mit dem davon abhängigen ersten Johannesbrief, das durch die *Oden Salomos* in neues Licht gerät. Wo die spezifische Eigenart und Sonderstellung des vierten $_{273}|_{274}$ Evangeliums innerhalb der frühchristlichen Literatur empfunden und gesehen wird, ist man wissenschaftlich froh darüber, daß diese Isolation aufgehoben ist, um es ganz vorsichtig und allgemein zu sagen. Wenn man von den drei Möglichkeiten der Beziehung zwischen den *Oden* und dem unter dem Pseudonym „Johannes" überlieferten Schrifttum weder die quellenmäßige Abhängigkeit des Johannes von den *Oden* in ernsthaften Betracht ziehen möchte, sondern mit CHARLESWORTH/CULPEPPER und anderen der dritten Hypothese zustimmt „that the *Odes* and John come from the same religious environment,"[19] verbreitet sich die textliche Basis beträchtlich für eines der wichtigsten und schwierigsten religionsgeschichtlichen Probleme der neutestamentlichen Wissenschaft.

Ohne auf die letztlich unlösbare literarkritische Quellenfrage des Johannesevangeliums eingehen zu müssen, läßt sich das „eigentliche geschichtliche Problem" auf die „völlig andere S p r a c h e" und die „Herkunft der B e g r i f f s w e l t" insbesondere der johanneischen Reden fixieren.[20] Klammert man einmal aus verschiedenen Gründen Qumran,

[19] [*705] CHARLESWORTH/CULPEPPER (s.o. Anm. 13), S. 320.

[20] [*705] W. G. KÜMMEL, *Einleitung in das Neue Testament*, (Heidelberg: 1973) u.ö., S. 183.

Philo, das Corpus Hermeticum, die Ignatianen und die Mandaica aus, so bleiben in erster Linie die literarisch einheitlichen *Oden Salomos* als erhellende Parallelen einerseits, doch als analoges Problem andererseits. In gewisser Weise verdoppelt sich so das johanneische Rätsel, für das W. G. KÜMMEL eine Lösung anbietet, nämlich die Annahme einer sich an den Rändern des Frühjudentums bildenden vor- und dann auch innerchristlichen *Gnosis*.[21]

Wenn J. R. HARRIS in seiner *editio princeps* ein wenig lapidar feststellte, die *Oden* seien „as gnostic as the New Testament,“[22] dann liegt darin eine gewisse Ironie der Geschichte dergestalt, daß heute – wie schon angedeutet – das Verhältnis der Gnosis zum Neuen Testament durchaus diskussionswürdig ist. Geht es – wie bei Paulus – um Polemik gegen Gnostiker, z.B. in Korinth, zeigt sich Bereitschaft zur Anerkennung historischer Sachverhalte auf breiter Front. Geht es aber – wie beim Johannesevangelium – um die auch nur partielle Möglichkeit akuter Gnostisierung $_{274}|_{275}$ christlicher Kreise, deren Schriftprodukte später kirchlich kanonisiert wurden, setzt sehr häufig eine Abwehrsperre ein. Die Frage sei erlaubt, ob damit nicht die Reserve zusammenhängt, die *Oden Salomos* als gnostische oder wenigstens gnostisierende Dokumente zu betrachten und zu interpretieren.

Damit sei die hypothetische Frage verbunden, ob das johanneisch–salomonische Doppelrätsel sich nicht vielleicht doch am leichtesten und so umfassend wie möglich lösen läßt, wenn man als ihr gemeinsames Entstehungsmilieu eine aus heterodoxem Judentum sich speisende, aber wohl immer schon synkretistisch gefärbte Frühgnosis annimmt, in die spezifisch christliche Gedanken verschieden stark und literarisch mehr oder weniger wirksam eindrangen (vgl. die bis heute nicht befriedigend geklärten Probleme des sogenannten Judenchristentums). Wenn man auch selbstverständlich nicht den gesamten späteren Gnostizismus in die Frühzeit transponieren darf, so hat sich doch in neuester Zeit durch die zahlreichen Entdeckungen originaler Gnostica ein Vorverständnis von Gnosis herausgebildet, dessen Authentizität und lebensnähere Differenziertheit manche Rückschlüsse zuläßt und so auch eine Verstehenshilfe für den *status nascendi* darstellen kann.

---

[21] [*705] A.a.O., S. 189.

[22] [*705] J. R. HARRIS, *The Odes and Psalms of Solomon, now first published from the Syriac version*, (Cambridge: 1909, vgl. die 2nd ed. 1911), S. 13.

Solch große Linien und mehr allgemeine Erwägungen bleiben für eine Entwicklungsgeschichte antiker religiöser Literatur natürlich von eminenter Bedeutung. Von gleicher Wichtigkeit aber ist die jeweilige kontextuelle Einzelanalyse und – besonders im zeitlich begrenzten Rahmen dieses Kongreßpapers – im Einzelvergleich die Beschränkung auf wenige

4. Inhaltliche Zusammenhänge zwischen einzelnen Stellen der *Oden Salomos* und Aussagen des kanonischen Neuen Testaments

Zu dieser wissenschaftlichen Aufgabe gibt es schon recht umfassende Voruntersuchungen: etwa die Johanneskommentare von W. BAUER ([4]1933), R. BULTMANN (1941) und R. SCHNACKENBURG (1965); die Monographien von H. BECKER (1956) und E. SCHWEIZER (1939) zu den johanneischen Offenbarungs- bzw. Bildreden, von W. LANGBRANDTNER (1977) und M. LATTKE (1975) $_{275}|_{276}$ zum johanneischen Begriff der Liebe, von F. G. UNTERGASSMEIR (1974) zum johanneischen Namensbegriff, von J. ERNST (1970) zu Pleroma in den paulinischen Antilegomena, usw. *Ein* mythologisches Thema ist besonders oft schon untersucht worden, nämlich die sowohl in den *Oden* (17, 22, 42, u.ö.) als auch in I Petr 3,18ff begegnende Höllenfahrt Christi.[23] Auch die Taube in *Ode* 24 ist im Vergleich mit den neutestamentlichen Taufgeschichten immer wieder, zuletzt sehr gründlich von Stephen GERO (*Nov. Test.* XVIII, 1976, 17–35) thematisiert worden.

---

[23] [*705|706] Auswahlsweise nenne ich hier: J. H. BERNARD, The Descent into Hades and Christian Baptism (A Study of 1 Peter III. 19ff.) in: *The Expositor* 42 (1916, 8th Ser. No. 64) 241–74. – W. BIEDER, *Die Vorstellung von der Höllenfahrt Jesu Christi*, (Zürich: 1949) (= AThANT 19), bes. S. 172–82. – W. K. L. CLARKE, The First Epistle of St. Peter and the *Odes of Solomon*, in *JThS* 15 (1913/14), 47–52. – K. GSCHWIND, *Die Niederfahrt Christi in die Unterwelt. Ein Beitrag zur Exegese des Neuen Testaments und zur Geschichte des Taufsymbols*, (Münster i.W.: 1911) (= Ntl. Abh. II. Band, 3/5. Heft). – J. MÉNARD, Le „*descensus ad inferos*", in: *Festschrift G. WIDENGREN* (1972) 269–306. – Bo REICKE, *The Disobedient Spirits and Christian Baptism. A Study of 1 Pet. III. 19 and Its Context*, (København: 1946).

Wie man sieht, ist die Untersuchung dieses Themas eng verbunden mit der Frage nach der Bedeutung der Taufe. Auf den Zusammenhang zwischen der Taufliturgie und den *Oden Salomos* kann hier nicht näher eingegangen werden, nur soviel: die Oden primär oder gar ausschließlich mit der Taufe als ihrem soziologischen Sitz im Leben der Frühkirche zu verknüpfen, scheint mir viel zu eng.

Schließlich ist ganz besonders hinzuweisen auf die allerdings nur teilweise kommentierten Zusammenstellungen von Parallelen, z.B. auf die von R. ABRAMOWSKI, R. BULTMANN, J. H. CHARLESWORTH / R. A. CULPEPPER, R. KLEINERT, É. MASSAUX, F. SPITTA und R. H. STRACHAN.[24]

Diese und ähnliche Sammlungen, die meist nach der jeweiligen Textfolge angeordnet sind, können nicht und müssen auch nicht in all ihren Einzelheiten wiedergegeben werden. Da auch Vollständigkeit hier nicht angestrebt zu werden braucht, konzentriere ich mich a) auf einige interessante, selbst zusammengesuchte Merkmale der – um es noch einmal zu betonen: *nicht* literarischen – Verwandtschaft zwischen den *Oden Salomos* und dem Corpus Johanneum, und b) auf weitere markante neutestamentliche Parallelen zu ausgewählten Odentexten. Ich werde versuchen, neben bestimmten aussagekräftigen Einzelstellen vor allem Themen und Begriffe herauszustellen, die qualitativ wie quantitativ als repräsentativ erscheinen, und die auch sprachlich, d.h. vor allem griechisch und syrisch, als kongruent angenommen werden können. Was diesen letztgenannten Punkt betrifft, kommt der einzigen syrisch–griechisch erhaltenen elften *Oden* eine gewisse Schlüsselstellung zu.[25]

Dabei werden zwangsläufig jeweilige spezifische Eigenartigkeiten, von denen bei aller Verwandtschaft und Ähnlichkeit nicht nur das Neue Testament, sondern auch die *Oden Salomos* voll sind, unterdrückt. Auf eines dieser Kennzeichen, das schon öfter kritisch beobachtet worden ist, möchte ich jedoch wenigstens hinweisen: in den *Oden* $_{276}|_{277}$ spielt

---

[24] [*706] R. ABRAMOWSKI, Der Christus der Salomooden, in: *ZNW* 35 (1936) 44–69. – R. BULTMANN, Die Bedeutung der neuerschlossenen mandäischen und manichäischen Quellen für das Verständnis des Johannesevangeliums, in: *ZNW* 24 (1925) 100–46, wieder abgedruckt in: *Exegetica*, 1967, 55–104. – CHARLESWORTH/ CULPEPPER (s.o. Anm. 12). – P. KLEINERT, Zur religionsgeschichtlichen Stellung der *Oden Salomos*, in: *ThStK* 84 (1911) 569–611. – É. MASSAUX, *Influence de l'évangile de saint Matthieu sur la littérature chrétienne avant saint Irénée*, (Louvain: 1950), bes. 205–227. – F. SPITTA, Die *Oden Salomos* und das Neue Testament, in: *MPTh* 7 (1910), 91–100. – R. H. STRACHAN, The Newly Discovered *Odes of Solomon*, and their Bearing on the Problem of the Fourth Gospel, in: *The Exp. Times* 22 (1910) 7–14.

[25] [*706] Die Frage der Originalsprache der *Oden Salomos* ist bis heute ungeklärt und kontrovers. Wenn man aber – wie für das Johannesevangelium, vgl. M. LATTKE, *Einheit im Wort*, (München: 1975), S. 4 – als Entstehungsort das zweisprachige Gebiet der Provinz Syria annehmen kann, dann relativiert sich das Problem der Ursprache.

die Ethik so gut wie keine Rolle! Die meisten der gar nicht so seltenen Imperative sind entweder Aufforderungen zum Lobpreis, also doxologischer Natur, oder von der Art und Weise, die ich einmal „Heilsimperative" nennen will, z.B. *Ode* 34,6: „Glaubt, lebt und seid erlöst!" Indem ich aber meiner ganz persönlichen Überzeugung Ausdruck gebe, daß auch das Johannesevangelium die ethische Komponente – besonders im Vergleich mit Jesus und Paulus – vernachlässigt oder sogar bewußt, vielleicht „gnostisch" mißachtet hat, komme ich zu sprechen auf:

a. Merkmale der Verwandtschaft zwischen den *Oden Salomos* und johanneischen Theologumena

Am Begriff „Bewahren" (griech. τηρέω, syr. ܢܛܪ) läßt sich gleich Mehreres zeigen. Einmal fällt formal die Reziprozität auf, die auch zur typischen johanneischen Sprachstruktur gehört (bei ἀγαπᾶν, γινώσκειν, εἶναι ἐν und μένειν ἐν). Während das johanneische „Bewahren" einer der „Aspekte der soteriologischen Beziehung zum Wort des Lebens"[26] ist, redet der Heilsimperativ *Ode* 8,10f von der gegenseitigen Relation zwischen den Erlösten und dem Mysterium bzw. dem Glauben, also wahrscheinlich – in synthetischem *parallelismus membrorum* – dem Glaubensgeheimnis: „Bewahrt mein Mysterium, die ihr durch es bewahrt seid! Bewahrt meinen Glauben, die ihr durch ihn bewahrt seid!" Andere Stellen, nämlich *Ode* 18,7 und 35,2, an denen vom „Bewahrtwerden" durch den Herrn die Rede ist, leiten durch ihren Kontext unmittelbar zu einem der wichtigsten Begriffskomplexe der *Salomo-Oden* über, nämlich zu dem der „Erlösung" (griech. σωτηρία, syr. ܦܘܪܩܢܐ), dem sogleich als ebenso wichtig der des unsterblichen Lebens (griech. ζωή, syr. ܚܝܐ) gleichbedeutend an die Seite gestellt werden muß.

Nicht nur die Tatsache, daß das Leben in den *Oden* quasi personifiziert erscheint (3,8f; 28,6 u.ö.), läßt an die Selbstprädikation des johanneischen Jesus denken, z.B. 14,6: ἐγώ εἰμι ἡ ὁδὸς καὶ ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ ζωή – „Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben." Auch die Weitergabe des Heilsgutes des ewigen Lebens, die abbildhafte (vgl. Joh!) Ausstattung der Erlösten damit zur $_{277}|_{278}$ Unvergänglichkeit und die Veranstaltung der Sammlung von „Lebendigen" sind Topoi, die als johanneisch gelten können.

---

[26] [*706] M. LATTKE (s.o. Anm. 25), 227.

Was die reinen Begriffe „erlösen, Erlöser und Erlösung" angeht, so muß man feststellen, daß die Wortgruppe um σῴζω im Johannesevangelium zwar selten ist, daß aber die Soteriologie so stark dominiert, daß man mit Recht das vierte Evangelium durch das paradoxe Schlagwort von der „realized eschatology" (C. H. DODD u.a.) charakterisiert hat, was sich ohne weiteres auch auf die *Oden Salomos* übertragen läßt.

Übrigens dienen die meisten der nicht sehr zahlreichen Mythologumena in den *Oden* der Beschreibung des Erlösungsgeschehens. Das Johannesevangelium ist gemessen an den späteren Mythos-Systemen noch zurückhaltender in der Verwendung mythologischer Elemente, was mit der Aufnahme und Verbindung mit „Jesus" zusammenhängt, dessen Name ja in den *Oden* überhaupt nicht erscheint. Doch gilt für beide Schriften, daß nicht die Kosmogonie, sondern die prädestinatianische Soteriologie – mehr oder weniger mythologisch, mehr oder weniger kosmologisch – die Hauptrolle spielt, und daß diese auch in beiden primär bezogen ist auf die erlösten Einzelnen.

Bei den wichtigen, teils bildlichen, teils abstrakten, Begriffen: Erkenntnis, Licht/Finsternis, Liebe, Wahrheit/Irrtum (Lüge), Wasser des Lebens, Weg und Wort sind die johanneisch–salomonischen Übereinstimmungen so deutlich und zahlreich, daß ich mir Einzelnachweise und eingehendere Erörterungen hier ersparen kann. Ich komme damit zu:

b. Weitere neutestamentliche Parallelen ausgewählter *Oden*-Texte

Auf Parallelen wie den Mythos vom Abstieg des Erlösers ins Totenreich (Scheol), wie das Motiv der Taube oder wie den kosmischen Erlösungsbegriff der „Fülle", „Vollendung" (griech. πλήρωμα, syr. ܫܘܡܠܝܐ von ܡܠܝܐ) wurde schon hingewiesen. Letzterer Begriff, im Gnostizismus ein beliebter *terminus technicus*, führt in die deuteropaulinischen, also auch pseudepigraphischen Briefe an die Kolosser und Epheser, die neben ihrer deutlichen Abhängigkeit von paulinischer Theologie manche Analogie zum $_{278}|_{279}$ Johannesevangelium aufweisen. Diese beiden Briefe werden darum jetzt etwas ausgeblendet. Ebenfalls weitgehend außer Betracht bleiben Parallelen, die auf gemeinsame alttestamentlich-jüdische Tradition zurückgehen, wie z.B. die Vorstellung vom Joch (*Ode* 42,7; Mt 11,29f) oder das Bild von der Beschneidung des Herzens (*Ode* 11,1–3; Röm 2,29). Zahlreiche der hier einschlägigen Parallelen wie etwa noch das Schema „Erniedrigung/Erhöhung bzw. Rechtfertigung als Sieg" in Phil 2 und I Tim 3,16 finden sich in den neutestamentlichen Hymnen-Fragmenten, deren formgeschichtliche

Behandlung unter Punkt 3a somit auch inhaltlich gerechtfertigt erscheint.

Ich beginne mit dem apokalyptischen Motiv der „Ankunft“ des Herrn (griech. παρουσία, syr. ܡܐܬܝܬܐ von ܐܬܐ) in *Ode* 7,17–19, wozu das für den späteren Paulus gar nicht so typische Stück I Thess 4,15–17 zu vergleichen ist. An beiden Stellen schimmert die Vorstellung einer feierlichen, prozessionsartigen Einholung des Kyrios durch (εἰς ἀπάντησιν – „entgegen“).

Der metaphorische Gebrauch des Wortes „anziehen“ (manchmal auch im dualistisch begründeten Gegensatz zu „ausziehen“) verbindet die *Oden* mit Paulus. Ausgangspunkt ist Gal 3,27: ὅσοι γὰρ εἰς Χριστὸν ἐβαπτίσθητε, Χριστὸν ἐνδύσασθε – „die ihr auf Christus getauft wurdet, habt Chr[istus] angezogen“. Imperativisch dann in paränetischem Zusammenhang Röm 13,14: ἐνδύσασθε τὸν κύριον Ἰησοῦν Χριστόν – „zieht vielmehr den Herrn Jesus Christus an!“

In den *Oden Salomos* kann nicht nur der sich gleichgestaltende Herr (7,4), sondern auch die Gnade (4,6; 20,7), das Siegel (4,8), die Heiligkeit (13,3), der Name des Höchsten (39,8), die Freude (23,1) und die Liebe (23,3) angezogen werden. An den letzten Stellen zeigt der parallele Vers 2 (Gnade, s.o.), daß mit „anziehen“ ein „Nehmen“ oder „Empfangen“ gemeint ist. Die an die Sophia (Weisheit) erinnernde[27] Jungfrau (*Ode* 33,5ff) predigt denen, die sie angezogen haben, eschatologische Unzerstörbarkeit (V. 12), wozu das Anziehen des neuen Menschen in Kol 3,10 und Eph 4,24 herangezogen werden mag. Wichtiger und unabweisbarer ist die Parallelilät von I Kor 15,53–55 $_{279}|_{280}$ mit *Ode* 15,8, wo der Verfasser singt: „Ich habe die Unvergänglichkeit durch seinen Namen angezogen, und ich habe die Vergänglichkeit durch seine Gnade ausgezogen.“ Der Unterschied zu Paulus, der hier wohl sprachlich eingewirkt hat, besteht allerdings darin, daß in *Ode* 15 das Ende schon realisiert, der Tod schon zerstört ist, während in I Kor 15 gut paulinisch die eschatologische Spannung gehalten wird.

Ich beschließe diesen Punkt einmal mit dem Hinweis auf ein bereits mehrfach untersuchtes, durchaus nicht unproblematisches *Oden*-Motiv und dann mit einer Frage.

---

27 [*706] Vgl. dazu U. WILCKENS, *Weisheit und Torheit. Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Untersuchung zu 1. Kor. 1 und 2*, (Tübingen: 1959) (= BHTh 26), bes. S. 135–39.

In den salomonischen *Oden* ist von der Erhebung der Arme zum Herrn die Rede (21,1), womit sicher die auch in I Tim 2,8 beschriebene jüdische und christliche „Gebärde des Beters“[28] gemeint ist. Der Parallelismus „Ausstreckung der Hände“ / „Erhebung der Stimme“ (*Ode* 37,1f) bestätigt dies. In der nicht ganz wörtlichen Dublette *Ode* 27 / 42,1f ist darüberhinaus eine Deutung der ausgebreiteten Hände auf „sein Zeichen“ hin gegeben. Wenn dies gleichzeitig als das „richtige Holz“ bezeichnet wird, so kann darin durchaus Polemik gegen das Kreuz des historischen Jesus liegen.

Nun die Frage: Hat in *Ode* 22,12 der „Fels“ (syr. ܟܐܦܐ, der Kopte hat hier „Licht“), der nach Auflösung der Welt Fundament für alles ist, und auf den Gott seine Königsherrschaft (syr. ܡܠܟܘܬܐ, der Kopte hat hier „Reichtum“) gebaut hat als einen Wohnort der Heiligen, hat dieser Fels im Sinne literarischer und sachlicher Übereinstimmung etwas zu tun mit der berühmt-berüchtigten Stelle Mt 16,18f („Du bist Petrus, und auf diesen Felsen etc.“) *oder* liegt auch hier Polemik vor *oder* handelt es sich gar um eine andere Felsen-Tradition?

Nach allem generell wie speziell Gesagten möchte ich nicht abbrechen ohne einige sehr vorläufige und thesenhafte

5. Hermeneutische Erwägungen zur religionsgeschichtlich vernachlässigten Interdependenz von Kanon und Apokryphen des Neuen Testaments[29]

1. Der Kanon als kirchliche „Heilige Schrift“ ist nicht nur ein fragmentarisches Geschichtserzeugnis, sondern in seiner Abgrenzung und Ausschließlichkeit ein künstliches $_{280}|_{281}$ Gebilde des 3. und 4. Jahrhunderts. Die neutestamentliche Wissenschaft ist eine ebenso künstliche, aus der Glorifizierung des Kanons wie aus praktisch-kirchlichen Bedürfnissen projizierte Einzeldisziplin. In ihrer doppelten Isolation von der alttestamentlichen Wissenschaft und von der Patrologie[30] steht sie in der ständigen Gefahr, sich zu intensiv, zu häufig und oft auch metho-

---

[28] [*706] W. BAUER in: HENNECKE/SCHNEEMELCHER II 601, Anm. 7.

[29] [*706] Zum Problem des Kanons vgl. E. KÄSEMANN (Hg.), *Das Neue Testament als Kanon. Dokumentation und kritische Analyse zur gegenwärtigen Diskussion*, (Göttingen: 1970).

[30] [*706] Zu dieser Teildisziplin der Alten Kirchengeschichte vgl. vor allem B. ALTANER / A. STUIBER, *Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter*, 8., durchgesehene und erweiterte Auflage, Freiburg u.a. 1978.

disch zu verfeinert mit jedem „heiligen“ Wort zu beschäftigen, um immer wieder und noch einmal einen tieferen Sinn oder eine neue Nuance zu entdecken.

2. Es wird nicht bestritten, daß die analysierende und kommentierende Exegese des Neuen Testaments als ihren literatur- und religionsgeschichtlichen Rahmen die hebräisch-jüdische und griechisch-hellenistische Umwelt beleuchtend und kontrastierend berücksichtigt. Auch läßt sich nicht übersehen, daß Christentum und Kirche von Anfang an soziologisch und literarisch eigene Entwicklungslinien[31] hervorgebracht haben, die einerseits einen partiellen Bruch mit der jüdischen Wurzel und andererseits eine wachsende Emanzipation von der griechisch–römischen Antike darstellten. Darin liegt eine gewisse Berechtigung, die frühe Geschichte der christlichen Religion und Literatur gesondert zu betrachten und zu interpretieren.

3. Für eine solche innerchristliche Geschichte der beiden ersten Jahrhunderte,[32] also desjenigen Zeitraumes, der gemeinhin die apostolische und nachapostolische Ära sowie die Jahrzehnte der apostolischen Väter und frühen Apologeten umfaßt, häufen sich die Probleme. Zunächst wird man bedauern, daß sich eine auch nur annähernde Lückenlosigkeit bei derzeitiger Quellenlage nicht erreichen läßt. Je weiter man auf den Ursprung der christlichen Bewegung zurückgeht, desto weniger läßt sich historisch getreu rekonstruieren. Will man sich ein lebendiges und der Frühzeit entsprechendes Bild machen von dem, was die christlichen Gruppen von Syrien bis Rom, von Mazedonien bis Ägypten religiös und erbaulich, theologisch und ethisch bestimmte, dann darf man dies nicht allein bewerkstelligen mit den Augen der späteren idealisierenden Kirchenge- $_{281}|_{282}$ -schichtsschreibung und ketzerbekämpfenden Amtskirchenmentalität. Nicht nur auf die Umwelt nämlich, sondern auch auf das Christentum selbst muß man den Maßstab des Synkretismus anlegen.

---

[31] [*706] Zu Begriff und Sache vgl. H. KÖSTER / J. M. ROBINSON, *Entwicklungslinien durch die Welt des frühen Christentums*, Tübingen 1971 (übersetzt aus dem Amerikanischen).

[32] [*706] Zur Geschichte des Urchristentums vgl. das 1980 erschienene de Gruyter Lehrbuch von H. KÖSTER, das hier allerdings nicht mehr berücksichtigt werden konnte.

4. Der Kanon des Neuen Testaments als *eine* Quelle für die Zeit von 50 bis 110 besteht bis auf die echten Paulus-Briefe aus anonymen Schriften bzw. aus Pseudepigraphen.[33] Nicht bloß über die Verfasser bleibt man im Ungewissen, auch die Entstehungsorte, Abfassungszeiten und Adressaten sind in den meisten Fällen unsicher oder gar unbekannt. Manche der später kanonisierten, z.T. noch lange umstrittenen Schriften sind gleich alt wie bzw. sogar jünger als der Hirte des Hermas, der erste Clemensbrief, die Briefe des Ignatius, der Polykarpbrief, der Barnabasbrief oder die Didache. Diese Tatsache ist nicht nur äußerlich chronologisch zu berücksichtigen, wie es etwa Ph. VIELHAUER in seiner *Geschichte der urchristlichen Literatur*[34] dankenswerterweise durchgeführt hat.

5. Vielmehr – und damit komme ich zu meinem eigentlichen Anliegen – muß man als Neutestamentler diese Texte und vor allem auch einen Großteil der neutestamentlichen Apokryphen inklusive der erhaltenen „häretischen" sprich gnostischen Literatur in sein Arbeitsgebiet einbeziehen. Dies heißt, sie genauso intensiv zu studieren und – wenigstens arbeitsteilig – auszulegen wie den Kanon selbst, sie nicht nur nebenbei und abfällig als Wort- und Begriffssteinbrüche zu benutzen. Zwar haben die frühen und wichtigsten neutestamentlichen Schriften hier schon fast überall literarisch eingewirkt, woraus sich auch einiges für das frühe, fast zeitgenössische Verstehen lernen läßt. Da es aber vor, neben und nach den spärlichen Resten von Literatur immer auch lebendige mündliche Traditionen gegeben hat, enthalten die späteren und nicht-kanonischen Evangelien, Apostelgeschichten, Briefe, Apokalypsen und eben auch Hymnenbücher wie die *Oden Salomos* umgekehrt vieles für das bessere Verständnis der Geschichte der kanonischen Schriften, ihrer Inhalte und Aussageformen, ihrer Verfasser und Entstehungskreise, ihrer Urheber und Anlässe, ihrer Leser und Hörer. Die neutestamentliche $_{282}|_{283}$ Wissenschaft ist noch weit davon entfernt, mit

[33] [*706] Zum Problem dieser Tatsache vgl. N. BROX (Hg.), *Pseudepigraphie in der heidnischen und jüdisch-christlichen Antike*, Darmstadt 1977 (= Wege der Forschung, Band 484).

[34] [*707] Ph. VIELHAUER, *Geschichte der urchristlichen Literatur. Einleitung in das Neue Testament, die Apokryphen und die Apostolischen Väter*, (Berlin/New York: 1975) (= de Gruyter Lehrbuch). Hier findet sich öfter der wichtige Hinweis darauf, daß im 2. Jahrhundert (was für das 3. Jahrhundert auch noch gilt) kanonische und nicht-kanonische christliche Literatur unbedenklich nebeneinander zitiert wurde.

dieser Interdependenz in ihrer Forschungskonzeption und Lehrtätigkeit wirklich Ernst zu machen.

Nachtrag

Bei dem vorstehenden Beitrag handelt es sich um die Originalfassung des Vortrags, den ich für den Kongreß in Winnipeg, Manitoba (1980) geschrieben habe. In Winnipeg selbst habe ich diesen Vortrag dann allerdings in englischer Sprache gehalten und diskutiert. Eine kürzere Fassung in englischer Sprache findet sich auch im vorliegenden Band:

> The Apocryphal *Odes of Solomon* and New Testament Writings, *ZNW* 73 (1982), 294–301.

Die vielen Druckfehler im deutschen Beitrag zum Kongreß-Band habe ich stillschweigend verbessert.

Oriens Christianus: Hefte für die Kunde des christlichen Orients 73 (1989), 38–43

Sind EPHRAEMs *Madrāšē* Hymnen?

Meinem Lehrer Professor Julius Aßfalg zum 70. Geburtstag am 6.11.1989

Was ich hier vortragen und zur Diskussion stellen möchte, ist nur ein winziger Punkt der kontroversen EPHRAEM- bzw. EPHRAIM-Forschung, die in den letzten drei Jahrzehnten einen Höhepunkt erreicht hat, vor allem durch die Monographien, Artikel und Aufsätze, Editionen und deutschen Übersetzungen von Edmund BECK, aber auch durch die Arbeiten von Sebastian BROCK, Jean GRIBOMONT, André DE HALLEUX, Jouko MARTIKAINEN, Robert MURRAY, Margot SCHMIDT, um nur einige zu nennen. Meine Frage, ob die *Madrāšē* des Syrers 'AFRĒM Hymnen seien, stammt aus dem größeren Zusammenhang meines mit einem historisch-kritischen Kommentar noch abzuschließenden Werkes zu den *Oden Salomos* und meines in Arbeit befindlichen Artikels »Hymnus« für das *Reallexikon für Antike und Christentum.*

BECK hat sicher recht, gegen die »Vermischung und Vertauschung der syrischen Termini *madrâšâ* und *mēmrâ*« und damit gegen ASSEMANIs und MUBARAKs Übersetzung von *madrâšâ* durch *sermo* zu polemisieren (CSCO 169 = CSCO.S 76, S. I). Fraglich ist jedoch, ob seine eigene Definition der *madrâšē* als »*Hymnen* in Strophenform« (CSCO 154 = CSCO.S 73, S. I; Unterstreichung von mir) richtig ist, die sich zwar auf ältere gelehrte und lexikalische Tradition stützen kann, z.B. auf Th. J. LAMY und den *Thesaurus Syriacus* von PAYNE SMITH, die aber geradezu zementiert erscheint durch BECKs Aufnahme des Wortes »Hymnen« in die Titelblätter vieler EPHRÄM-Bände des Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium (kurz: CSCO).

Auch als Benediktiner weiß BECK um die drei Konstitutiva des aus dem Griechischen stammenden lateinischen Wortes *hymnus* in den einflußreichen Definitionen des AUGUSTINUS: Lob (*laus*) Gottes in Gesang. Muß das *Singen* schon in dieser antiken Definition hymnologisch als problematisch bezeichnet werden, so ist für EPHRAEM im 4. Jh. durchaus zweifelhaft, was die syrische Vita in Kap. 31 »berichtet, wie

er, um seine Zuhörer zum Mitsingen zu bewegen, die 'Bundestöchter' die Refrains seiner Lieder lehrte, während er selbst die Strophen zur Kithara vortrug« (R. MURRAY, *TRE* 9, 1982, 755–62, 756). Was übrigens die handschriftlichen Melodienangaben durch ܥܠ ܩܠܐ (*'al qālā*) oder bei Wiederholung durch ܒܪ ܩܠܗ (*bar qāleh*) angeht, so $_{38}|_{39}$ können sie zwar von den literarischen und liturgischen Redaktoren über die einzelnen *Madrāšē* gestellt worden sein, haben aber in den meisten Fällen ihr *fundamentum in re* in den quantitierenden Metren und Strophenzeilen, die vom Verfasser selbst stammen. Auch das zweite Element, nämlich *Gott* als Adressat des Hymnus, ist in den antiken Definitionen nicht ganz unproblematisch und in den *Madrāšē* des EPHRAEM keineswegs durchgängig vorhanden. Wie aber steht es mit dem ganz unverzichtbaren Element des Lobes bzw. Lobens? Sind EPHRAEMs *Madrāšē* in dem Sinne Hymnen, daß sie in dichterischer Sprache – wen oder was auch immer – *lobpreisen*? Um die Antwort sowohl für die metrischen und strophischen Dichtungen als auch für die sicher nicht immer ursprünglich-literarischen, sondern teilweise nachträglich-liturgischen Responsorien (oder Refrains) vorwegzunehmen: großes NEIN, und kleines Ja. Wir werden sehen.

EPHRAEM selbst hat im Zusammenhang der Erwähnung der und Polemik gegen die dichterischen Kompositionen des BARDAIṢAN seine eigenen Gedichte ausdrücklich als *Madrāšē* qualifiziert, wenn er *Contra Haereses* 56,10,4, also gegen Ende der Sammlung, von den (schützenden) »Hürden« seiner »*Madrāšē*« spricht. Dazu mag man das letzte Wort von 52,13,6 stellen: *d^{e}rāšayhōn* (ܕܪ̈ܫܝܗܘܢ) »ihre Erörterungen« (nämlich von Seele, Geist und Körper), die er »schwierig« nennt. Wir sind also für die Selbstbezeichnung nicht auf die stets problematischen handschriftlichen Überschriften und die noch problematischeren Subskripte angewiesen. Während EPHRAEM für die atl. Psalmen des David meistens abwechselt zwischen den beiden syrischen Begriffen *z^{e}mīrtā*, *z^{e}mīrātā* und *mazmūrā*, *mazmūrē*, erwähnt er einmal den Religionsstifter des 3. Jh.s MANI »in seinen *Madrāšē*« (*Contra Haereses* 1,16,5). Vorbild für EPHRAEM scheint jedoch BARDAIṢAN, griech. BARDESANES, zu sein, der von der Mitte des 2. Jh.s bis ins 3. Jahrzehnt des 3. Jh.s lebte und »als Hauptwerk 150 dem Psalter nachgeformte Gesänge« verfaßte, die leider nicht erhalten sind (*KWCO* 73f.). Auf diese geht EPHRAEM ausführlich und zitierend ein in *Contra Haereses* 53–55, nachdem er schon in 1,11,1 auf BARDAIṢANs »Rede« (*mamlā*, ܡܡܠܠܐ) und 1,17,1.3 auf seine »Melodien und Lieder« (*qālē w-qīnātā*,

ܩܠܐ ܘܡܢܝܢܬܐ) bzw. den »Gesang <die Harmonie> seiner Psalmen« (*qunqān zᵉmīrātā*, ܩܘܢܩܢ ܙܡܝܪܬܐ) angespielt hatte. In 53,5,1–3 heißt es dann zunächst: »Er schuf *madrāšē* und verband sie mit *qīnātā*; er dichtete *zᵉmīrātā* und führte *mušḥātā* ein; mit *kaylā* und *matqālā* verteilte er die *bᵉnāt qālē*«. Alle diese poetischen und musikalischen Begriffe bedürfen der Interpretation. Klar scheint mir, daß wegen des Parallelismus membrorum *madrāšē* und *zᵉmīrātā* als Synonyme anzusehen sind. Da hier *qīnātā* und *mušḥātā* melodisch-metrische Begriffe sind, mögen sie sich in synthetischem Parallelismus ergänzen als »Melodien, Töne« und »Metren« (so BECK, CSCO 170 = CSCO.S 77, S. 182), wie ja auch *kaylā* und *matqālā* fast »wie ein Hendiadyoin $_{39}|_{40}$ verbunden« sind, etwa als »Maße« und »Gewichte« (BECK aO., der sich mit Recht gegen qualifizierenden »Wortakzent« wendet) und in Beziehung stehen zu den *bᵉnat qālē*, den Worten oder Tönen. Die synonyme Parallelität von *madrāšē* und *zᵉmīrātā* wird bestätigt durch 53,6,3, wonach BARDAIṢAN wie David 150 *zᵉmīrātā* dichtete, und 54,1,1, wo EPHRAEM sagt: »Ich hörte seine *Madrāšē*«. Auch 55,5,1f. gibt EPHRAEM ein Zitat, um darauf nochmals 55,5,3 zusammen mit parallelen anderen musikalischen Begriffen und 55,6,1 von den *Madrāšē* des BARDAIṢAN zu sprechen. BECKs durchgängige Wiedergabe von *madrāšē* durch »Hymnen« ist so ungenau wie die Gleichsetzung der Psalmen mit ὕμνοι durch PHILON VON ALEXANDREIA. Daß allerdings BARDAIṢANs Psalmen/Lieder/*Madrāšē* ebenso wie die davidischen Psalmen hymnische Elemente enthielten, wird 55,10,4 klar, wo vom polytheistischen *šabbaḥ* (Paᶜᶜel) bzw. dem *šubḥā* des BARDAIṢAN die Rede ist.

Werfen wir noch einen kurzen Blick auf die einschlägigen Passagen der beiden Historiker des 5. Jh.s, SOZOMENOS und THEODORETOS, die auch die Abhängigkeit des EPHRAIM von BARDESANES bzw. seinem Sohn HARMONIOS herausstellen und Schwierigkeiten haben, die syrischen Begriffe ins Griechische zu übersetzen. Spricht THEODORET, *KG* IV 29,2f. nur von »Oden« (ᾠδαί) und harmonischen »Liedern« (μέλη, ᾄσματα), so erwähnt SOZOMENOS, *KG* III 16,5–7 über Oden und Lieder (μέλη) hinaus μέτροι und νόμοι, läßt die Syrer »psallieren« (ψάλλουσιν) im »Rhythmus der Melodie«, trägt dann allerdings alte griechische Tradition ein, wenn er EPHRAIM »göttliche Hymnen« (θεῖοι ὕμνοι) und »Enkomien guter bzw. apathischer Männer« (ἐγκώμια ἀγαθῶν <ἀπαθῶν> ἀνδρῶν) zuschreibt.

Bevor ich EPHRAEMs *Madrāšē* aufs Hymnodische und Hymnologische hin befrage, gebe ich zur Erinnerung eine knappe Übersicht über

die Texte, und zwar in der Reihenfolge und Betitelung von BECKs Edition im CSCO:

87 Hymnen *De Fide*, wovon 81–85 die Untergruppe *De Margarita* darstellen (CSCO 154/5 = CSCO.S 73/4, 1955);
56 Hymnen *Contra Haereses* (CSCO 169/70 = CSCO.S 76/7, 1957);
15 Hymnen *De Paradiso* +
1 Hymnus *De Ecclesia* +
4 Hymnen *Contra Iulianum* (CSCO 174/5 = CSCO.S 78/9, 1957);
20 echte +
* 8 zweifelhafte Hymnen *De Nativitate*,
* 13 zweifelhafte Hymnen *De Epiphania*, mit 6 unechten *Soḡyāṯā*, »poetischen Betrachtungen« (MURRAY, aO. 757) (CSCO 186/7 = CSCO.S 82/3, 1959);
51 von 52 Hymnen *De Ecclesia*, deren Themen bis auf 2–5 kaum die Kirche ist (CSCO 198/9 = CSCO.S 84/5, 1960); 40|41
71 von 77 *Carmina Nisibena*, in mehreren Gruppen, von denen die ersten 34 (bzw. erhaltenen 28) den historischen Teil bilden (CSCO 218/9 + 240/1 = CSCO 92/3 + 102/3, 1961/3); zu beachten ist, daß BECK hier die durch G. BICKELL eingebürgerte Bezeichnung »*Carmina*« festhält, diese *Maḏrāšē* aber sonst auch Hymnen nennt; im Appendix druckt er
1 »Totenhymnus aus der Handschrift D«, nach BECK selbst ein »Gespräch zwischen den zurückgebliebenen Freunden und einem rasch u[nd] früh Verstorbenen« (CSCO 241 = CSCO.S 103, S. 121);
52 Hymnen *De Virginitate* (CSCO 223/4 = CSCO.S 94/5, 1962);
10 echte +
* 4 spätere liturgische Hymnen *De Ieiunio* (CSCO 246/7 = CSCO.S 106/7, 1964);
34 Paschahymnen, davon 21 *De Azymis*, 9 *De Crucifixione* und
4 *De Resurrectione* (CSCO 248/9 = CSCO.S 108/9, 1964);
* 15 wahrscheinlich nicht authentische Hymnen auf Abraham Kidunaya +
* 24 nicht ganz erhaltene, ebenfalls unechte auf Julianos Saba (CSCO 322/3 = CSCO.S 140/1, 1972); schließlich

* 6 von 13 pseudepigraphischen Hymnen *De Confessoribus*, als Nachträge veröffentlicht (CSCO 363 = CSCO.S 159/60, 1975; * vor der Zahl bezeichnet Zweifelhaftigkeit bzw. Unechtheit).

Hinzu kämen noch 51 poetische Kompositionen in armenischer Version, die, wie die Herausgeber L. MARIÈS und CH. MERCIER betonen, »relèvent du genre *midraš* (instruction)« und die die Armenier *kçowrd(kʿ)* nennen, abgeleitet von der Wurzel »joindre, unir« (*Patrologia Orientalis* XXX, 1, Paris 1961, 269 S., S. 7f.).

Ich konzentriere mich im folgenden auf die ca. 400 (401/2) syrischen, von BECK für echt gehaltenen *Maḏrāšē*, die die verschiedensten Metren (d.h. hier Silbenzahl pro Glied), Zeilen, Strophen, Melodien (*qālē*) und Responsorien (*ʿonyāṯā*, Plural von *ʿonīṯā*, ܥܘܢܝܬܐ) haben, in den Handschriften z.T. zusammengestellt sind aus »nach Melodien geordneten Hymnengruppen« (BECK, CSCO 170 = CSCO.S 77, S. II) und z.T. auf ältere Sammlungen zurückgehen. Sieht man zunächst einmal ab von den Responsorien, so läßt sich feststellen, daß nur wenige der *Maḏrāšē ganz* als Hymnen bezeichnet werden können, daß sich aber in etlichen hymnologische Elemente finden, manchmal sogar dergestalt, daß Verszeilen am Strophenende aussehen wie ursprüngliche hymnische Refrains oder zumindest wie die Keimzelle des späteren Responsoriums. Denn sicher nicht alle Responsorien stammen vom Autor selbst, der außer dem Alephbeth öfter auch seinen Namen akrostichisch eingraviert hat in seine *Maḏrāšē*. Text- und literarkritisch muß man sogar fragen, ob die Responsorien nicht alle spätere redaktionelle und liturgische $_{41}|_{42}$ Zutat sind. Wichtig ist das deshalb, weil viele der lehrenden, erzählenden, oder (ziemlich giftig) polemisierenden *Gedichte* mit ihrer reichen Bildersprache durch die verschiedenen Responsorien überhaupt erst zu hymnischen Gebilden, vielleicht *Gesängen*, gemacht wurden. Ich kann die Frage hier nicht allein entscheiden, ob und in welchen Fällen diese hymnodisch–hymnologische Metamorphose von EPHRAEM selbst vorgenommen wurde. Gehen wir aus von den alten Handschriften, die bis ins 6. Jh. reichen, dann ergibt sich summarisch folgendes hymnologisches Bild der Responsorien.

Explizit lobpreisend sind ca. 125 Responsorien mit *šuḇḥā*, ca. 30 mit *tešboḥtā* bzw. ca. 35 mit dem Plural *tešbeḥān*. Auch die ca. 90 Responsorien mit *berīḵ* sind, meist theologisch oder christologisch, hymnisch zu verstehen, während die ca. 10 Responsorien mit *ṭūḇ* + Pronominalsuffixen als soteriologische bzw. eschatologische Makarismen anzuse-

hen sind, die auch aus ursprünglichen und vorhandenen Strophenbestandteilen stammen mögen. An die Hodajoth-Formel mit ihren Aspekten von Bekenntnis und Dank erinnern die 4 Responsorien mit *taudītā* (vom Aphel *ʾaudī*). Dank und Bitte, aber auch Jubel, Feststellungen und Imperative werden ausgedrückt in ca. 40 weiteren Responsorien, während der Rest der *Madrāšē*, also ca. 70, ganz ohne Responsorien erscheint. Zu den beiden letzten Gruppen ist aber zu sagen, daß sie genausoviel bzw. genausowenig Hymnisches enthalten wie die übrigen, durch Refrain in Hymnen verwandelten *Madrāšē*.

Ich komme zum Schluß und frage noch einmal: Sind EPHRAEMs *Madrāšē* Hymnen? Nein, insgesamt sind es keine Hymnen wie etwa griechische oder lateinische Hymnensammlungen oder auch die von PHILON als ὕμνοι bezeichneten Psalmen. Die *Madrāšē* des EPHRAEM sind (oft antihäretische) didaktische oder erzählende Gedichte oder Gesänge, die nicht dem atl. Psalter nachgedichtet sind, sondern vielmehr den »Kranz der Psalmen« festlich einfassen sollen (*De Nativitate* 26,6), wie sie ja selbst auch als »Kränze« bezeichnet werden (*De Crucifixione* 7,12). Einige von ihnen sind formal, vor allem aber inhaltlich-terminologisch so voll von Lobpreisungen, daß man sie durchaus als ganze Hymnen nennen kann, wie z.B. *De Fide* 50–52, 82 und 83; *Contra Haereses* 28 und 37; *De Paradiso* 13 und 14; *De Nativitate* 3 (ein Sammelbecken hymnischer Terminologie), 7, 8 und 18; *De Ecclesia* 7, 26, 27 und 29; *De Virginitate* 34, 35, 39 und 41; *De Ieiunio* 4 und 5; *De Crucifixione* 6; *De Resurrectione* 2 (auch für eine Fallstudie geeignet). Zu diesen 25 »Hymnen« kann man nun diejenigen hinzuzählen, die in einzelnen Strophen, besonders in den Schlußstrophen, oder am Ende einzelner Strophen doxologisch-hymnisch erscheinen und so aus *Madrāšē* zu Hymnen werden, wie z.B. *De Fide* 25 und 85; *Contra Haereses* 16, 21–24 (wie Keimzellen von Responsorien), 40, 41, 43–45 (29 ist trotz der abrupten Schlußdoxologie mit *šubḥā* kein $_{42}|_{43}$ Hymnus!); *De Paradiso* 4, 8 und 10; *De Nativitate* 2, 12 und 19; *De Ecclesia* 1, 3 und 20; *Carmina Nisibena* 17–21, 27, 38, 50, 69, 70, 76 und 77; *De Virginitate* 51; *De Azymis* 4; *De Crucifixione* 2, 3 und 8; *De Resurrectione* 1.

Neben diesem Bruchteil (ein Siebtel bis ein Sechstel) der *Madrāšē*, die man als hymnische *Madrāšē* bezeichnen kann (wie ja auch nur ein Teil der atl. Psalmen Hymnen, Loblieder sind), gibt es nun durchaus eine größere Anzahl, in der sich hin und wieder einzelne Wörter des Prei-

sens finden oder hier und da das Loben thematisch erscheint, die man aber deshalb kaum als Hymnen verstehen kann. Im Gegensatz zum *Thesaurus Syriacus* ist der *Madrāš(ā)* nicht eine »*hymnorum species*« (I 956), sondern der Hymnus ist eine Spezies der *Maḏrāšē*. Wie in der durch H. GUNKEL begründeten atl. (und übrigens auch ntl.) Gattungsforschung, so ist in der internationalen EPHRAEM-Forschung und *Maḏrāšē*-Interpretation die formkritische Frage eine zukünftige Aufgabe: Welche *Maḏrāšē* des Syrers 'AFRĒM sind Hymnen?

Nachtrag

Bei vorstehenden Erwägungen handelt es sich um einen Vortrag, den ich auf dem 24. Deutschen Orientalistentag der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft in Köln gehalten habe (26.–30. September 1988).

Mein zu Beginn des Vortrags genannter Artikel »Hymnus« verwandelte sich in die Monographie *Hymnus: Materialien zu einer Geschichte der antiken Hymnologie* (NTOA 19; Freiburg, Schweiz: Universitätsverlag/ Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991; vgl. dort bes. 347–353).

Da mein eigener Artitel »Hymnus« nie erschien, weise ich ausdrücklich hin auf Klaus THRAEDE, Hymnus I, in: *RAC* 16 (1994), 915–946.

Die Abkürzung *KWCO* bezieht sich auf *Kleines Wörterbuch des Christlichen Orients*, herausgegeben von Julius ASSFALG in Verbindung mit Paul KRÜGER (†), Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1975.

Le Muséon: Revue d'études orientales 102 (1989), 255–266.

Salomo-Ode 13 im Spiegel-Bild der Werke von EPHRAEM SYRUS

I

In einem seiner deutschsprachigen Aufsätze zitiert J.É. MÉNARD hintereinander *Ode* 13 und EPHRAEMs *Madrāšā De Nativitate* (Epiphania) 9,7[1]. Er sieht im letzteren «ein genaues Zitat oder eine Nachahmung» des ersteren: "Dank einem Wortspiel von syr. *mrj'* «der Herr» und syr. *mj'* «das Wasser» und der Verwechslung der Pronomina behauptet der Diakon von Edessa, das Wasser der Taufe sei ein Spiegel, es heißt, der Herr sei der Spiegel des Christen"[2].

Die *crux interpretum* von *OdSal* 13,3a übersetzt MÉNARD freilich mit «Schmutz», offenbar nach einer sehr frühen Konjektur (ܨܐܬܐ) von H. GRIMME[3]. MÉNARD kennt auch die Einzelstudie von E. BECK, in der nicht nur die «Echtheitsfrage» des ephraemischen Textes angeschnitten, sondern auch die Beurteilung von HARRIS und MINGANA zurückgewie-

[1] Immer wieder in den vergangenen 25 Jahren hat MÉNARD ja die sogenannten *Oden Salomos* herangezogen und ausgewertet. Diese Tatsache wird klar herausgestellt in dem schönen Beitrag von Majella FRANZMANN zum dritten Band meines Werkes über die erst später und fälschlich dem Salomo zugeschriebenen gnostisch-christlichen Lieder (Hymnen, Psalmen), vgl. M. LATTKE, *Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis*, Bd. III. *Forschungsgeschichtliche Bibliographie 1799–1984 mit kritischen Anmerkungen*. Mit einem Beitrag von M. FRANZMANN: *A Study of the Odes of Solomon with Reference to the French Scholarship 1909–1980* (OBO, 25/3), Freiburg Schweiz/Göttingen, 1986, S. 263, 301f, 320, 328, 374, 388, 390, 392 (zitiert: OBO, 25/3).

[2] J.É. MÉNARD, Beziehungen des Philippus- und des Thomas-Evangeliums zur syrischen Welt, in *Altes Testament – Frühjudentum – Gnosis. Neue Studien zu «Gnosis und Bibel»*, hg. v. K.-W. TRÖGER, Berlin, 1980, S. 317–325, hier S. 320. Vgl. auch OBO, 25/3, S. 245f.

[3] Vgl. M. LATTKE, *Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis*, Bd. I. *Ausführliche Handschriftenbeschreibung. Edition mit deutscher Parallel-Übersetzung. Hermeneutischer Anhang zur gnostischen Interpretation der Oden Salomos in der Pistis Sophia* (OBO, 25/1), Freiburg Schweiz/Göttingen, 1979, S. 116 (zitiert: OBO, 25/1).

sen wird, es handele sich hier um «an almost exact quotation from and imitation of the 13. Ode» (sic!)[4]. BECK selbst zitiert in Übersetzung eine andere Stelle aus EPHRAEMs *Madrāšē* und schreibt dazu: "Ähnlich wie in *De Virginitate* 31,12 wird «der Herr» auch in der 13. *Ode Salomos* Spiegel genannt, ebenfalls im moralischen Sinn. ... Die Ähnlichkeit ist $_{255}|_{256}$ aber meines Erachtens nicht so gross, dass ein Zitat angenommen werden müsste"[5].

Zur genannten *crux criticorum* in *OdSal* 13,3a äußert sich allerdings leider auch der EPHRAEM-Spezialist BECK nicht.

Es mag für die syrische Literaturgeschichte nicht unwichtig sein, auf EPHRAEMs *Madrāšā De Paradiso* 7,21 aufmerksam zu machen, weil der Herausgeber und Übersetzer BECK dazu auf «*Oden Salom.*, XI,23» hinweist[6]. Die Zeilen in Synopse:

OdSal 11,23b (OBO, 25/1, S. 112f)[7].
ܘܠܝܬ ܒܗ ܡܕܡ ܕܒܛܝܠ
Und es ist nichts in ihm, was nichtig (ist)[8].

De Paradiso 7,21a
Ed.: CSCO, 174 = CSCO.S, 78, S. 30;
Üb.: CSCO, 175 = CSCO.S, 79, S. 28.
ܠܐ ܓܝܪ ܐܝܬ ܡܕܡ ܬܡܢ ܕܒܛܝܠܐ ܗܘ
Denn dort gibt es nichts, was unnütz wäre.

R. MURRAY, der *baṭṭīl* mit «idle» übersetzt, zieht wohl mit Recht die Schlußfolgerung: «EPHREM ... seems to know the *Ode*»[9]. Das ist umso

[4] E. BECK, Das Bild vom Spiegel bei EPHRÄM, in *Orientalia Christiana Periodica*, 19 (1953), S. 5–24, hier S. 16 (zitiert: BECK).

[5] BECK, S. 15–16. Vgl. dazu OBO, 25/3, S. 233.

[6] CSCO, 175 = CSCO.S, 79, S. 28, Anm. 17a.

[7] Vgl. auch M. LATTKE, *Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis*, Bd. Ia. *Der syrische Text der Edition in Estrangelā. Faksimile des griechischen Papyrus Bodmer XI* (OBO, 25/1a), Freiburg Schweiz/Göttingen, 1980, S. 22 (zitiert: OBO, 25/1a). Der griechische Text von *Ode* 11,23b lautet nur: καὶ ἀργεῖ οὐδέν.

[8] Hapaxlegomenon in den *Oden*, doch vgl. M. LATTKE, *Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis*, Bd. II. *Vollständige Wortkonkordanz zur handschriftlichen, griechischen, koptischen, lateinischen und syrischen Überlieferung der Oden Salomos. Mit einem Faksimile des Kodex N* (OBO, 25/2), Freiburg Schweiz/Göttingen, 1979, S. 60 (zitiert: OBO, 25/2).

wichtiger, als MURRAY aus seiner großen Kenntnis der Werke EPHRAEMs[10] heraus an anderer Stelle über die *Oden* sagt: «Apart from one apparent quotation in EPHREM … (scil. *De Parad.* 7,21), they have not left clear traces of influence in Syriac literary history»[11]. $_{256}|_{257}$

II

Der Text von *Ode* 13 ist kurz genug, um ihn hier ganz zu bieten, damit die *crux* in V. 3a deutlich wird:

ܙܡܝܪܬܐ ܕܬܠܬܥܣܪ̈ܐ
ܗܐ ܡܚܙܝܬܢ ܡܪܝܐ ܗܘ 1
ܦܬܚܘ ܥܝ̈ܢܐ ܘܚܙܘ ܐܢܝܢ ܒܗ
ܘܝܠܦܘ ܐܝܟܢܐ ܐܝܬܝܗܝܢ ܐܦ̈ܝܟܘܢ 2
ܘܫܒܚܘ ܬܫܒ̈ܘܚܬܐ ܠܪܘܚܗ
ܘܫܘܘ ܨܝܕܬܐ ܡܢ ܐܦ̈ܝܟܘܢ 3
ܘܐܚܒܘ ܩܕܝܫܘܬܗ ܘܠܒܫܘܗ̇
ܘܬܗܘܘܢ ܕܠܐ ܡܘܡܐ ܒܟܠܙܒܢ ܠܘܬܗ 4
(ܗܠܠܘܝܐ)

ODE 13
1 Siehe, unser Spiegel ist der Herr.
Öffnet die Augen und seht sie an in ihm!
2 Dann erfahrt, wie euer Gesicht ist (aussieht),
und verkündet Hymnen seinem Geist!
3 Wischt ab die «Jägerin» von eurem Gesicht,
und liebt seine Heiligkeit und legt sie an!
4 So werdet ihr makellos stets bei ihm sein.
(Halleluja!)

In meiner textkritischen Anmerkung zu ܨܝܕܬܐ / *ṣayyā(d)tā* heißt es: "13,3 «Jägerin» (vgl. Br. 627a «*venatrix*»); ohne Eingriff in den handschriftlichen Text (samt Punktsetzung) käme man nur dann aus, wenn sich die bildliche Verwendung dieses Wortes nachweisen ließe, in der

---

[9] R. MURRAY, *Symbols of Church and Kingdom* – ܐܪ̈ܙܐ ܕܥܕܬܐ ܘܕܡܠܟܘܬܐ. *A Study in Early Syriac Tradition*, London/New York, 1975, S. 255 (zitiert: MURRAY, *Symbols*).

[10] Vgl. R. MURRAY, Art. EPHRAEM SYRUS (ca. 306–373), in *Theologische Realenzyklopädie*, IX, 1982, S. 755–762.

[11] MURRAY, *Symbols*, S. 25.

Bedeutung etwa von «Begierde» oder ähnlich. Mein Konjekturvorschlag: «Haß» (ܣܢܐܬܐ)"[12].

Diese intuitive und lapidare Konjektur nehme ich jetzt (modifiziert) wieder auf, relativiere meine eigenen Erwägungen in einem anderen Aufsatz[13] und beziehe damit auch Stellung gegen meine PhD-Studentin Majella FRANZMANN, die inzwischen paläographisch versucht hat, von Hos 2,4 her das Problem zu lösen[14]. 257|258

III

Die Durchsicht aller von E. BECK edierten und übersetzten Werke von EPHRAEM SYRUS für meinen *RAC*-Artikel «Hymnus» ließ mich auch auf diejenigen Spiegel-Texte achten, die eine gewisse Ähnlichkeit mit *OdSal* 13, der Spiegel-*Ode*, aufweisen. In den sogenannten Hymnen (ܡܕܖ̈ܫܐ) sind es sechs, in den Sermones (ܡܐܡܖ̈ܐ) weitere vier Stellen, die ins Auge fallen. Dabei sind die Fragen der Authentizität und Entstehungszeit hier nicht von vorrangiger Bedeutung, weil es nur um den stereotypen Charakter von syrischen Texten geht, deren Handschriften ohnehin älter sind als Kodex HARRIS. Erst einmal also die (pseudo)-ephraemischen Textstellen Nr. 1–10 nach BECKs Editionen und Übersetzungen.

1. *Hymnus De Fide* 12,19

   Ed.: CSCO, 154 = CSCO.S, 73, S. 59;
   Üb.: CSCO, 155 = CSCO.S, 74, S. 43.

   ܡܚܙܝܬܟ ܫܦܝܐ ܗܝ ܘܟܠܗ̇ ܠܘܬܟ ܦܢܝܐ
   ܡܓܪܓ ܫܘܦܪܟ ܠܣܢ̈ܝܐ ܕܒܗ ܢܬܡܪܩܘܢ
   ܕܠܐ ܡܨܐ ܨܐܐ ܕܢܬܢܩܦ ܠܟ
   ܐܠܐ ܡܪܘܩ ܡܢܗ ܒܘܬܟܪ̈ܬܐ

   Dein Spiegel ist rein und ganz dir zugekehrt.
   Deine Schönheit treibt die Hässlichen an, in ihm sich zu reinigen;
   denn nicht kann ein Schmutziger dir anhangen,

---

[12] OBO, 25/1, S. 117; zum Text vgl. OBO, 25/1a, S. 24.

[13] Vgl. M. LATTKE, Zur Bildersprache der Oden Salomos, in *Symbolon*, NF 6 (1982), S. 95–110, bes. 107–108.

[14] Majella FRANZMANN, «Wipe the harlotry from your faces»: a brief note on Ode of Solomon 13,3, in *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, 77 (1986), S. 282–283.

ausser er hat von sich die Makel abgewischt.

«Dein» bezieht sich auf den Herrn (ܡܪܝ). «Spiegel» steht im Kontext neben anderen Symbolen wie «Ofen» (12,2), «Schlüssel» (12,11), «Waffe» (12,14), «Joch» (12,15), «Hafen» (12,16), «Fels» (12,17), «Same» (12,18) oder «Ysop» (12,10). In Strophe 19 selbst ist außer auf «die Hässlichen» (ܣ̈ܢܝܐ) auf die Worte «Schönheit» (ܫܘܦܪܐ), «Schmutziger» (ܛܢܦܐ) und «Makel» (ܟܬܡܬܐ) zu achten, aber auch auf das Verb «abwischen» (ܡܪܩ).

2. *Hymnus De Virginitate* 31,12

Ed.: CSCO, 223 = CSCO.S, 94, S. 115;
Üb.: CSCO, 224 = CSCO.S, 95, S. 99.

ܡܚܙܝܬܐ ܫܦܝܬܐ ܕܐܬܬܣܝܡܬ ܠܥܡ̈ܡܐ
ܩܢܘ ܥܝܢܐ ܟܣܝܬܐ ܩܪܒܘ ܘܐܕ̱ܝܩܘ ܒܗ̇
ܕܚܙܘ ܣܢܝܘܬܗܘܢ ܐܟܣܘ ܗܢܘܢ ܠܗܘܢ
258|259
ܟܬܡܬܗܘܢ ܡܪܩܘ ܒܗ̇ ܨܒ̱ܬܗܘܢ ܫܦܪܬ ܒܗ̇
ܠܛܘܒܘܗܝ ܠܡܢ ܕܐܟܣ ܣܢܝܘܬܗ ܒܫܘܦܪܟ
ܘܕܡܘܬܟ ܠܒܫ ܒܗ̇

Klarer Spiegel, vor die Völker gestellt!
Sie erwarben sich ein unsichtbares Auge, kamen herbei und blickten hinein
Da sie ihre Hässlichkeiten sahen, tadelten sie sich selbst.
Ihre Makel tilgten sie in ihm; ihr Schmuck erstrahlte in ihm.
Selig, wer zum Ankläger wurde seiner Hässlichkeit durch deine Schönheit
und dein Bild sich aufdrückte!

In diesem *Madrāšā* «auf die Geburt unseres Herrn» (so Überschrift und Postskript) nach der Melodie (ܩܠܐ): «Ich fürchte mich, zu lobsingen», und mit dem Responsorium (ܥܢܝܬܐ): «Lob sei dir, mein Herr, und deinem Vater!», wird Christus gepriesen unter Symbolen wie «Ysop» (31,4), «Fels» (31,8), «Tür» (31,9), «Ofen» (31,10), «Joch» (31,11), «Spiegel» (31,12), «Traube» (31,13), «Ähre» (31,14) oder «Steuermann» (31,15). Dieser für *OdSal* 13 wichtigste Vergleichstext führt im Wortfeld des Spiegels (ܡܚܙܝ ܬܐ) nicht nur zweimal «Hässlichkeit» (ܣܢܝܘܬܐ) auf, sondern auch wieder «Schönheit» (ܫܘܦܪܐ) und

«tilgen» (ܡܪܩ), darüberhinaus «Auge» (ܥܝܢܐ), «blicken» (ܚܐ) und «Makel» (ܡܘܡܐ).

3. *Hymnus auf Abraham Kidūnâyâ* 1,1–2

Ed.: CSCO, 322 = CSCO.S, 140, S. 1;
Üb.: CSCO, 323 = CSCO.S, 141, S. 1.

ܐܝܠ ܐܠܗܐ ܙܟܝܐ ܫܠܚܗ ܠܡܘܬܐ ܢܨܚ ܟܠ
ܥܠ ܘܢܣܒ ܡܢ ܠܗ ܥܡܢ ܡܚܙܝܬܐ ܕܣܝܡܐ ܒܥܡܢ
ܕܒܗ ܥܡܢ ܡܨܛܒܬ ܗܘܐ
ܒܗ ܚܙܐ ܗܘܐ ܟܠܢܫ ܢܦܫܗ ܒܗ ܐܟܣ ܟܠܢܫ ܢܦܫܗ
ܗܘܬ ܡܚܙܝܬܐ ܣܒܐ ܐܝܢܐ ܕܚܪ ܒܗ ܘܠܐ ܫܦܪ ܒܗ
ܒܗ ܐܬܡܣܟܬ ܣܢܝܘܬܗ

1 El, der siegreiche Gott, sandte den Tod, den allbezwingenden.
(Dieser) trat ein und nahm aus unserem Volk den Spiegel, der hier aufgestellt war,
worin sich unser Volk schmückte.
2 In ihm sah jeder sich selber, in ihm tadelte jeder sich selber.
Du, Greis, warst Spiegel. Wer hineinblickte, ohne durch ihn schön zu werden,
dessen Häßlichkeit fand in ihm Tadel.

Der Anfang des sehr wahrscheinlich nicht von EPHRAEM selbst, sondern von Nachfolgegenerationen stammenden panegyrischen *Madrāšā* 259|260 verbindet mit dem «Spiegel» (1,1 und 2) wieder die «Häßlichkeit» (ܣܢܝܘܬܐ), Gegensatz von «schön werden» (ܫܦܪ). Das «Volk» (1,1) erinnert an die «Völker» in *De Virg.* 31,12 (s.o. Nr. 2; vgl. auch Nr. 10).

4. *Hymnus auf Abraham Kidūnâyâ* 8,21

Ed.: CSCO, 322 = CSCO.S, 140, S. 21;
Üb.: CSCO, 323 = CSCO.S, 141, S. 24.

ܟܠܝܘܡ ܚܙܝܬܐ ܕܩܘܫܬܐ ܠܩܘܒܠܗ ܗܘܬ
ܫܘܦܪܗ ܟܣܐ ܗܘܐ ܡܘܡܗ ܓܠܐ ܗܘܐ

Kein Tag, an dem der Spiegel der Wahrheit nicht vor ihm stand.
Seine Schönheit verbarg er, seinen Makel zeigte er.

Stereotyp ist wieder die Verbindung des Spiegel-Bildes mit dem moralischen Gegensatzpaar «Schönheit» (ܫܘܦܪܐ) und «Makel» (ܡܘܡܐ).

5. *Hymnus auf Julianos Saba* 2,16

Ed.: CSCO, 322 = CSCO.S, 140, S. 42;
Üb.: CSCO, 323 = CSCO.S, 141, S. 47.

ܡܢܘ ܕܠܐ ܢܟܐܪ ܐܢ ܗ̣ܘ ܕܦܪܘܫܐ ܗܘ
ܕܗܕܐ ܡܚܙܝܬܐ ܙܗܝܬܐ ܥܒܪܬ ܡܢܢ
ܕܡܟܝܟܐܝܬ ܡܬܦܨܠܐ ܗܘܬ
ܠܢ. ܣܢܝܘܬܢ ܘܐܦ ܗ̣ܘ ܡܘܡܢ
ܚܒܝܒܐܝܬ ܡܬܚܣܕ. ܗܘܐ ܡܢ ܕܟܝܘܬܗ

Wer sollte nicht Leid empfinden, wenn er klug ist,
daß dieser reine Spiegel von uns schied,
der in Milde sich auftat
vor uns Häßlichen (unserer Häßlichkeit), und wir Befleckte (unser Makel)
wurden (wurde) liebevoll beschämt von seiner Reinheit.

Wie Abraham an anderer Stelle (s.o. Nr. 3) wird hier der heilige Greis Saba als «Spiegel» bezeichnet. Er wird in seiner Reinheit (ܫܦܝܘܬܐ) der «Häßlichkeit» (ܣܢܝܘܬܐ) und dem «Makel» (ܡܘܡܐ) gegenübergestellt. BECKs Übersetzung ist meines Erachtens ungenau, daher durch die Klammerangaben korrigiert.

6. *Hymnus auf Julianos Saba* 19,9

Ed.: CSCO, 322 = CSCO.S, 140, S. 72;
Üb.: CSCO, 323 = CSCO.S, 141, S. 76.

ܐܢܫ ܕܪܓܙ ܒܗܬ ܥܠ ܗܕܐ
ܪܘܓܙܗ ܗܘ ܣܦܩ ܕܢܦܣ ܥܠܘܗܝ،
260|261
ܬܗܘܐ ܚܡܬܗ ܐܝܟ ܡܚܙܝܬܐ
ܘܬܬܦܪܣܐ ܒܓܘܗ̇ ܐܦ ܣܢܝܘܬܗ

Ist nun einer darüber erzürnt,
dann genügt uns seine Erregung, um über ihn aufzuklären.
Sein Zorn sei wie ein Spiegel,
und in ihm werde seine Häßlichkeit zur Schau gestellt!

Im unmittelbaren Kontext des (pseudo-)ephraemischen Preisgedichts auf den herrlichen Saba findet sich wiederum «Häßlichkeit» (ܣܢܝܘܬܐ), die u.a. im Gegensatz steht zu den «Schönen» (ܫܦܝܪܐ) in Strophe 8.

7. *Sermones I, Sermo* 2,221–228

Ed.: CSCO, 305 = CSCO.S, 130, S. 16;
Üb.: CSCO, 306 = CSCO.S, 131, S. 23.

ܬܘܬ ܢܦܫܐ ܕܐܝܟ ܡܚܙܝܬܐ ܗܝ، ܠܐ ܫܒܩ ܠܗ̇ ܒܝܢܬܢ
ܕܠܡܐ ܢܚܙܐ ܒܗ ܢܦܫܢ ܘܢܡܪܘܩ ܟܘܬܡ̈ܬܗ ܡܢܢ
ܘܩܐܡ ܗܘ ܠܘܩܒܠ ܡܟܣܢܘܬܐ ܕܠܐ ܬܬܦܪܣܐ ܣܢܝܘܬܗ
ܡܟܣܢܘܬܐ ܡܨܝܐ ܕܬܗܘܐ ܐܝܟ ܡܚܙܝܬܐ ܠܣܢܝܘܬܗ

221 Reue, die wie ein Spiegel ist,
beläßt er nicht unter uns,
223 damit wir uns nicht selber sehen
und seine Makel von uns abwischen.
225 Er erhebt sich gegen den Tadel,
damit seine Häßlichkeit nicht an den Tag kommt.
227 Der Tadel kann werden
wie zu einem Spiegel für seine Häßlichkeit.

In dieser zweiten Zurechtweisungsrede läßt EPHRAEM den Satan allerlei tun bzw. unterlassen. Auf ihn beziehen sich auch die «Makel» (ܟܘܬܡ̈ܬܐ; Hs. T hat ܦ̈ܣܝܬܗ: seine häßlichen Taten) und die doppelte «Häßlichkeit» (ܣܢܝܘܬܐ). Ebenfalls zu beachten sind die Verben «sehen» (ܚܙܐ) und «abwischen» (ܡܪܩ).

Die nächsten drei Textstellen stammen alle aus EPHRAEMs *Mēmrā* über Ninive und Jonas.

8. *Sermones II, Sermo* 1,587–588

Ed.: CSCO, 311 = CSCO.S, 134, S. 11;
Üb.: CSCO, 312 = CSCO.S, 135, S. 15.

ܘܐܬܬܣܝܡܬ ܐܦ ܡܚܙܝܬܐ ܕܐܝܟܐ ܕܣܢܝܐ ܢܬܒܐܪ

Ein Spiegel wurde aufgestellt, damit der Häßliche Tadel finde.

Wichtiger als der größere Zusammenhang, die Flut in den Tagen Noes, ist der «Häßliche» (ܣܢܝܐ) im direkten Kontext. 261|262

9. *Sermones II, Sermo* 1,687–692

Ed.: CSCO, 311 = CSCO.S, 134, S. 13;
Üb.: CSCO, 312 = CSCO.S, 135, S. 17.

ܡܛܠܬܗ ܗܘܬ ܠܝ ܡܚܙܝܬܐ ܕܚܙܝܬ ܒܗ ܟܘܬܡ̈ܬܝ
ܒܗ ܗܘ ܚܙܝܬܗ̇، ܠܐܠܗܐ ܕܡܬܠܒܫ ܟܠ ܦ̈ܣܝܬܝ

ܒܗ ܗܘ ܚܙܝܢܗ ܠܟܐܢܘܬܐ ܕܪܓܝܙܐ ܥܠ ܚܘ̈ܒܝܢ

687 Sein Wort wurde so für uns zum Spiegel.
Darin sahen wir unsere Makel.
689 Darin sahen wir Gott,
der wegen unsrer häßlichen (Taten) uns droht.
691 Darin sahen wir die Gerechtigkeit,
die über unsre Sünden erzürnt ist.

Hier geht es um die Stimme und Botschaft des «Hebräers Jonas» (1, 632ff). Im «Spiegel» seines Wortes spiegeln sich, d.h. sind zu «sehen» (ܚܙܐ) «Makel» (ܟܘܬ̈ܡܬܐ), «häßliche Taten» (ܣ̈ܢܝܬܐ) und «Sünden» (ܚܘ̈ܒܬܐ), die natürlich als moralische Synonyme verstanden sein wollen.

10. *Sermones II, Sermo* 1,1639–1644

Ed.: CSCO, 311 = CSCO.S, 134, S. 30f;
Üb.: CSCO, 312 = CSCO.S, 135, S. 40.

ܥܡܐ ܕܡܟܣ ܠܐܚܪ̈ܢܐ ܠܝܬ ܠܘܬܗ ܨܐܘܬܐ
ܥܡܐ ܕܡܚܝܒ ܠܣ̈ܢܝܐ ܥܡܐ ܟܡܐ ܪܚܝܩ ܡܢ ܣ̈ܢܝܬܐ
ܠܐܚܪ̈ܢܐ ܗܘܘ ܡܚܙܝܬܐ ܟܡܐ ܒܗ ܗܘܝܢ ܫܦܪܝܢ

1639 Das Volk, das andere zurechtweist,
bei dem findet sich kein Schmutz.
1641 Das Volk, das die Häßlichen anklagt,
wie muß das entfernt sein von Häßlichkeit(en)!
1643 Für die anderen wurden sie zum Spiegel.
Wie müssen sie schön sein!

Zwar findet sich in diesem Text auch das Synonym «Schmutz» (ܨܐܘܬܐ; Hs. Y hat ܨܐܝܘܬܐ), worauf zurückzukommen ist, doch sind es neben der Form von «schön sein» (ܫܦܪܝܢ) wiederum die «Häßlichen» (ܣ̈ܢܝܐ) und die «Häßlichkeiten» (ܣ̈ܢܝܬܐ), die zum unmittelbaren und stereotypen Umfeld des Spiegel-Bildes gehören. Die beabsichtigte Doppeldeutigkeit im Titel dieses meines Beitrages scheint durch den vorgelegten Befund gerechtfertigt. 262|263

IV

Die Auswertung der herangezogenen 10 Textstellen aus den *Madrāšē* und *Mēmrē* von EPHRAEM SYRUS bzw. Pseudo-EPHRAEM führt zu-

nächst zur folgenden synoptischen Übersicht. Das Vorhandensein eines syrischen Wortes in *OdSal* 13 wird durch die Angabe der entsprechenden Zeile signalisiert. Den Wortgebrauch in den (pseudo-)ephraemischen Werken bezeichnet ein kleines Kreuzchen (×), unter Umständen mit der Notierung der Häufigkeit (2×). Singular und Plural sind nicht in allen Fällen differenziert herausgestellt, weil durch Pluralsuffixe im Syrischen sowieso eine gewisse Nivellierung erfolgt. Für Text Nr. 2 sei eigens bemerkt, daß dort der Singular «Auge» kollektiv das Sehorgan bedeutet, welches darüberhinaus durch seine Unsichtbarkeit metaphorischen Sinn annimmt. Die Klammern in der Spalte von Text Nr. 7 beziehen sich auf eine *varia lectio*.

		[SALOMO-]	EPHRAEMs									
		Ode	*Madrāšē*: Nr.					*Mēmrē*: Nr.				
		13	1.	2.	3.	4.	5.	6.	7.	8.	9.	10.
Spiegel	ܡܚܙܝܬܐ	1a	×	×	2×	×	×	×	×	×	×	×
Augen	ܥܝ̈ܢܐ	1b		×								
sehen, blicken	ܚܙܐ	1b		×	×				×		×	
euer Gesicht	ܐ̈ܦܝܟܘܢ	2/3a										
abwischen,	ܫܘܐ	3a										
tilgen	ܡܪܩ		×	×					×			
Schmutziger	ܨܐܐ		×									
Schmutz	ܨܐܘܬܐ											×
«Jägerin»	ܨܝܕܬܐ	3a										
	ܣܢ̈ܝܐ		×									×
	ܣܢܝܘܬܐ			2×	×		×	×	2×			
	ܣܢ̈ܝܬܐ								(×)		×	×
	ܣܢܐ									×		
Heiligkeit	ܩܕܝܫܘܬܐ	3b										
Reinheit	ܫܦܝܘܬܐ						×					
Makel	ܡܘܡܐ	4		×		×	×					
	ܟܘܬܡܬܐ		×						×		×	
Sünden	ܚܘ̈ܒܬܐ										×	
Schönheit	ܫܘܦܪܐ		×	×		×						
schön sein/w[erden]	ܫܦܪ				×							×
Schöne	ܫܦܝܪ̈ܐ							×				

263|264

Was sofort vertikal gesehen auffällt, ist die relative Häufigkeit terminologischer Überschneidung von *OdSal* 13 und EPHRAEMs Text Nr. 2 (*De Virginitate* 31,12). Auch wenn die statistische Basis jeweils nur eine kurze Strophe ist, wird BECKs Beobachtung und Feststellung einer gewissen Ähnlichkeit bestätigt. Käme dazu noch die Kongruenz für *OdSal* 13,3a, dann könnte kaum ein Zweifel bestehen, daß sich in dieser Gruppe von EPHRAEMs Spiegel-Bild die *Ode* wiederspiegelt. Der «Heiligkeit» in der *Salomo-Ode* entspräche dann die «Schönheit» bei EPHRAEM. Wie die «Schönheit» bzw. das «Schönsein/werden» sind es nun die Verben «sehen» und «abwischen», vor allem aber die «Makel»[15] und die ganze Wortgruppe um ܣܢܐ, die horizontal gesehen zum stereotypen moralischen Wortfeld des Spiegel-Bildes gehören. BECKs durchgängige Übersetzung von ܣܢܐ und Derivaten in den zitierten Texten Nr. 1–10 durch «Häßlichkeit» u.ä. stellt allerdings eine gewisse Engführung dar, auch wenn die gebrauchten deutschen Wörter aufs engste mit «Haß» zusammenhängen. Dem entspricht die grundlegende Doppelbedeutung im Syrischen, etwa für das am häufigsten vorkommende feminine Nomen ܣܢܝܘܬܐ (*sanjūṯā*): «*odium*» und «*deformitas*»[16].

V

Zurück zu *Ode* 13 und ihrer *crux interpretum*. Ich halte alle Versuche für gescheitert, irgendeinen wenn auch nur metaphorischen Sinn in dem seltenen femininen Nomen ܨܝܕܬܐ (*ṣayyā(d)tā*, «Jägerin»)[17] für das Verständnis der Spiegel-*Ode* zu finden. Wenn man annehmen kann, daß der Dichter etwas Sinnvolles geschrieben hat und verstanden wer-

[15] Der Wechsel der Synonyme ܡܘܡܐ (*Thesaurus*, II, Sp. 2037–2038) und ܟܘܬܡܬܐ (*Thesaurus*, I, Sp. 1856) mag seinen einfachen Grund haben in metrischen Notwendigkeiten, d.h. in Zeilen gleicher Silbenzahl. Der bei EPHRAEM offenbar seltener gebrauchte Pael von ܫܘܦ kann auch metaphorisch zusammen mit ܡܘܡܐ verwendet werden (*Thesaurus*, II, Sp. 4080, mit Hinweis auf eine Stelle bei EPHRAEM). Für die metaphorische Verwendung des Synonyms ܡܫܚ häufen sich die EPHRAEM-stellen (*Thesaurus*, II, Sp. 2230).

[16] *Thesaurus*, II, Sp. 2671.

[17] Weder im *Thesaurus* noch bei J. PAYNE SMITH (J.P. MARGOLIOUTH) (ed.), *A Compendious Syriac Dictionary*, Oxford, 1903 (u.ö.), findet sich ein Beleg für dieses seltene Wort. K. BROCKELMANN, *Lexicon Syriacum*², Halle, 1928 = Hildesheim, 1966, S. 627, gibt auch nur drei Belegstellen. Es soll nicht verschwiegen werden, daß einige Derivate von ܨܘܕ bzw. ܨܕ metaphorisch gebraucht werden können, vgl. *Thesaurus*, II, Sp. 3374–3378 und *Suppl.*, 284.

den wollte, dann muß man sagen, daß der ursprüngliche Text korrumpiert worden ist, und zwar irgendwann zwischen der Abfassungszeit (auf jeden Fall *vor* dem vierten Jahrhundert) und der Entstehung 264|265 von Kodex HARRIS (13.–15. Jh.)[18]. Ist die Ursprache der *Oden* griechisch, so darf man mit einiger Sicherheit annehmen, daß die syrische Übersetzung vor EPHRAEM (4. Jh.) angefertigt wurde. Sollte jedoch die Ursprache der *Oden* syrisch sein, dann kommt man wegen der Existenz des griechischen *Papyrus Bodmer* XI (*OdSal* 11) zu einem noch früheren Datum sowohl der Übersetzung als auch der Abfassung (3.–2. Jh.).

Für den ursprünglichen syrischen Text, ob Original oder Übersetzung, gilt es nun eine Konjektur in *OdSal* 13,3a vorzunehmen, die einerseits begrifflich im Bilde bleibt, andererseits aber auch die *crux* der «Jägerin» in der um ein Jahrtausend späteren syrischen Handschrift (Kodex H) phonetisch und/oder paläographisch plausibel erscheinen läßt.

Die einfachste Wiederherstellung der richtigen Lesart wäre natürlich die Rückverwandlung von ܨܝܕܬܐ (*ṣayyā(d)tā*) in ܨܐܬܐ (*ṣāṯā*) oder ܨܐܘܬܐ (*ṣāūṯā*, wie im zitierten Text Nr. 10 von EPHRAEM). Für das letztere Wort («Schmutz», «Unreinheit»; griechisch oft ῥύπος) gibt es viele Schreibformen, wie z.B. ܨܐܝܘܬܐ (*ṣāyūṯā*) oder sogar ܨܝܘܬܐ[19]. Daß es Schwierigkeiten und Verwirrung damit gegeben hat, zeigt die Schreibung ܨܐܘܝܘܬܐ in der EPHRAEM-Handschrift Y. Der Weg von dieser potentiellen Lesart zur *crux* wäre dann relativ kurz, nämlich nur eine Verschreibung (Verlesung, Verhörung) von ܨܐܝܘܬܐ oder ܨܝܘܬܐ zu dem sehr ähnlich aussehenden ܨܝܕܬܐ, das sich in der *Serṭā*-Schrift von Kodex HARRIS eindeutig und unsinnig als *ṣayyā(d)tā* festgesetzt hat.

Das stereotype Wortfeld bei EPHRAEM spricht literatur- und traditionsgeschichtlich für eine andere Lösung, deren Voraussetzung zunächst einmal in der gut bezeugten Verwechslung von *Ṣāḏē* und *Semkaṯ* liegt[20]. Das von mir in meiner Edition als Konjektur vorgeschlagene Wort ܣܢܐܬܐ (*sen'eṯā*, «Haß»; vgl. auch *OdSal* 7,20) wird an den 10 zitierten EPHRAEM-Stellen nicht gebraucht. Die Wurzel ܣܢܐ aber, insbesondere

[18] Kodex HARRIS ist ja der einzige Textzeuge für *Ode* 13. Die meisten der EPHRAEM-Handschriften sind viel älter, sogar die liturgischen Handschriften.

[19] Vgl. *Thesaurus*, II, Sp. 3350–3351.

[20] *Thesaurus*, II, Sp. 2489, 3349 u.ö.

das teilweise Synonym ܣܢܝܘܬܐ (*sanyūṯā*) in seiner Doppelbedeutung «*odium*» («Haß») und «*deformitas*» («Häßlichkeit») gehört EPHRAEM zufolge offenbar zum moralischen Spiegel-Bild und könnte auch in *OdSal* 13 schon dazu gehört haben. Dann wäre vielleicht durch Verschreibung (Verhörung) als «missing link» irgendwann innerhalb der Handschriftengeschichte die «nonsense reading» ܛܢܐܬܐ bzw. ܛܢܘܬܐ, sicher mit irgendwelchen Ober- und Unterpunkten, entstan- 265|266
den, welche schließlich durch «Verschlimmbesserung» zum handschriftlich bezeugten ܛܢܦܬܐ wurde. Es ist doch ziemlich wahrscheinlich, daß EPHRAEM, der ja *OdSal* 11,23a zu zitieren scheint, die *Oden* gekannt hat und damit auch *OdSal* 13. Noch wahrscheinlicher ist es, daß das Spiegel-Bild schon fester Bestandteil der vorephraemischen syrischen Bildersprache und Literatur war. Freilich hat EPHRAEM auch hier einige Eigentümlichkeiten entwickelt und zum poetischen Ausdruck gebracht[21]. Es ist daher nicht auszuschließen, daß EPHRAEM «Schmutz» in der Spiegel-*Ode* gelesen hat und «Haß»/«Häßlichkeit» erst zu seinen eigenen Lieblingswörtern im Zusammenhang mit dem Spiegel gehört.

Abkürzungen:

CSCO	=	Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium;
CSCO.S	=	— Scriptores Syri;
OBO	=	Orbis Biblicus et Orientalis;
Thesaurus	=	R. PAYNE SMITH (ed.), *Thesaurus Syriacus*, I–II, Oxford, 1879–1901 = Hildesheim/New York, 1981;
— *Suppl.*	=	J.P. MARGOLIOUTH, *Supplement to the Thesaurus Syriacus of R. PAYNE SMITH*, Oxford, 1927 = Hildesheim/New York, 1981.

[21] Vgl. BECK (s.o. Anm. 4), mit seiner Unterscheidung von fünf Gruppen in EPHRAEMs Verwendung des Spiegel-Bildes.

Anfänge der Christologie: Festschrift für Ferdinand HAHN *zum 65. Geburtstag*. Herausgegeben von Cilliers BREYTENBACH und Henning PAULSEN unter Mitwirkung von Christine GERBER (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991), 429–445.

Die Messias-Stellen der *Oden Salomos*

I.

Das Partizip Passiv Peal (st. emph. m.) von ܡܫܚ (*m*^{e}*šaḥ*), ܡܫܝܚܐ (*m*^{e}*šîḥâ*) = „Gesalbter", begegnet in den *Oden Salomos* siebenmal (9,3b; 17,16; 24,1a; 29,6a; 39,11b; 41,3a; 41,15a).[1] Ob die Aussage im Peal Perfekt mit Objektsuffix der 1. Person Singular, ܘܡܫܚܢܝ (*w*^{e}*mašḥan(y)*) = „er hat mich gesalbt" (36,6a), zusammen mit diesen Stellen zu betrachten ist, also sozusagen den Ursprung des Gesalbten zur Sprache bringt, muß sich zeigen.[2]

Gäbe es außer der griechischen *Ode* 11 (*P. Bodmer* XI), den koptischen Zitaten in *Pistis Sophia* (Kodex ASKEW: *OdSal* 1,1–5; 5,1–11; 6,8–18; 22,1–12; 25,1–12) und dem lateinischen Zitat des LACTANTIUS (*Institutiones* IV 12,3 bzw. *Epitome* 39[44],2: *OdSal* 19,6–7a) andere, vollständigere Zeugnisse einer griechischen und lateinischen Version der nur in syrischer Sprache fast ganz erhaltenen Odentexte, so könnte man mit größter Wahrscheinlichkeit sagen, daß die *m*^{e}*šîḥâ*-Stellen dann auch χριστός- bzw. *christus*-Stellen wären. Da die gräzisierte Form μεσσίας belegt ist (Joh 1,41; 4,25), wurde sie für die Überschrift dieses kleinen Betrags zu Ehren des Gelehrten gewählt, der seine langjährigen Forschungen zu den christologischen Hoheitstiteln in zwei umfangreichen Wörterbuchartikeln zusammengefaßt hat.[3]

---

[1] Vgl. M. LATTKE, *Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis* (Bde. I, Ia, II, III = OBO 25/1, 1a, 2, 3), Fribourg 1979–1986, I 102, 124, 146, 160, 176, 178, 180. Die Transskription der syrischen Wörter erfolgt[e im Originalbeitrag] ohne Rücksicht auf die „weiche" und „harte" Aussprache (b, g, d, k, p, t) und die Verdoppelung von Konsonanten, vgl. Th. NÖLDEKE, *Kurzgefaßte syrische Grammatik*, Leipzig ^{2}1898 (Nachdruck mit Anhang von A. SCHALL, Darmstadt 1966) §§ 15, 21, 23–25.

[2] Vgl. LATTKE, *Oden* I, 170.

[3] Vgl. F. HAHN, Art. υἱός bzw. Χριστός, in: *EWNT* III (1983) 912–937, 1147–1165.

Die Beschränkung auf den bescheidenen Rahmen einer Exegese der relativ spärlichen Messias-Aussagen klammert die Frage aus, ob man überhaupt von einer Messianologie oder Christologie der *Oden Salomos* sprechen kann bzw. soll. Zunächst muß man mit Nachdruck feststellen, daß der Name „Jesus" (ܝܫܘܥ [*ješûʿ*], Ἰησοῦς) überhaupt nicht vorkommt, was natürlich in der Wahl bzw. Zuteilung des Verfasserpseudonyms (Σολομών [*P. Bodmer* XI, Kodex A; Synopsis des Ps.-ATHANASIOS, Stichometria des NIKEPHOROS] bzw. Solomon [LACTANTIUS]) begründet sein kann.

Somit könnte *m^{e}šîḥâ* den Eigennamen „Christus" signalisieren, als Cognomen $_{429}|_{430}$ ohne Nomen sozusagen, besonders in der Kombination mit ܡܪܝܐ (*mārjâ*) = „Herr" (17,16; 24,1a [Kodex N]; 39,11).[4] Dagegen sprechen aber sogleich diejenigen Stellen, an denen *m^{e}šîḥâ* offenbar ein (messianischer) Funktionsbegriff ist, der entweder qualifiziert ist durch den Genitiv „des Herrn" (29,6a) oder durch einfaches Possessivsuffix (3. Sg. m.) in Beziehung gesetzt ist zum Herrn als Gott (9,3; 41,3). Hier wirkt es geradezu verwirrend, wenn der „Messias des Herrn" (29,6a) selbst als „Herr" erscheint (29,6b).[5] Ambivalent sind auch die beiden Belege, die es offenlassen, ob *m^{e}šîḥâ* den (Bei-)Namen „Christus" oder die mythologische Funktionsbezeichnung „Messias" meint (24,1a [Kodex H]; 41,15a).

II.

In diese Ambivalenz und dieses Verwirrspiel Klarheit zu bringen, ist umso schwieriger, als alle sogenannten Einleitungsfragen nach Verfasser(n), Ort und Zeit der Entstehung, Abfassungssprache, Übersetzungsumständen und außerliterarischem Gebrauch der pseudo-salomonischen *Oden* offen sind und z.T. auch noch unbeantwortet bleiben müssen.

---

[4] Über den ntl. Gebrauch von Kombinationen des Titels „Herr" mit „Jesus", „Christus" und „Jesus Christus (Christus Jesus)" informieren sehr anschaulich G. SCHNEIDER, Art. Ἰησοῦς und J.A. FITZMYER, Art. κύριος in: *EWNT* II (1981) 440–452 bzw. 811–820.

[5] Zu PsSal 17,32 vgl. S. HOLM-NIELSEN, *Die Psalmen Salomos*, in: JSHRZ IV,2 (1977) 104, Anm. d; zu Thr 4,20 vgl. schon die textkritische Anmerkung in A. RAHLFS (ed.), *Septuaginta* II, 764: „*antiquis temporibus* κυ *scribebatur pro* κυριου *et pro* κυριος."

Machen wir uns von der äußeren Bezeugung her doch einmal ein Bild, oder besser Bilder, je nach der hypothetischen Originalsprache. Es existieren bis heute nur zwei syrische Handschriften, Kodex H aus der Zeit des 13.–15. Jh.s und Kodex N aus dem 9./10. Jh. Die modernen Fundorte des 19. Jh.s, das mesopotamische Tigrisgebiet einerseits (H) und das ägyptische Syrerkloster im Wādi n-Naṭrūn andererseits (N), lassen keine definitive Aussage über die Entstehungsorte zu. Beide Kodizes können aus Syrien stammen; sie haben sicherlich einen syrischen Stammbaum.

Der syrische Prototyp reicht entweder zurück bis ins 2. Jh., wenn die Originalsprache ein Syrisch war, aus dem spätestens um 200 n.Chr. ins Griechische übersetzt wurde.[6] Oder die syrische Version reicht mindestens zurück bis ins 4. Jh., weil EPHRAEM die *Oden* zu kennen scheint. Dann war die Ursprache griechisch, denn P. *Bodmer* XI aus dem 2./3. Jh. und das wahrscheinlich griechische Original der koptischen *Pistis Sophia* aus dem 3. Jh. und wohl auch das lateinische Zitat des LACTANTIUS vom Anfang des 3. Jh.s bezeugen die $_{430}|_{431}$ Existenz des griechischen Textes für die Zeit vor EPHRAEM.

Die bisher genannten Zeugen werfen zugleich schillerndes Licht auf den Gebrauch der *Oden* vom 3. Jh. an. Syrische Mönche reihen die *Oden* ein in ihre theologischen Traktate einer monophysitischen Handschriftenbibliothek; die Kirchenväter EPHRAEM und LAKTANZ behandeln bzw. zitieren sie als „orthodoxe", ja „biblische" Schriften; ägyptische Gnostiker stellen sie eklektizistisch und interpretierend neben die davidischen Psalmen, um die Übereinstimmung der „Prophezeihungen" durch Solomon mit den „Hymnen" der *Pistis Sophia* zu demonstrieren; und die ziemlich unorthodoxen Hersteller und Besitzer eines kleinen Privatkodex mischen noch im 4. Jh. eine *Ode* (11 [*P. Bodmer* XI]) zusammen mit „alttestamentlichen" (Ps 33,2 – 34,16 [*P. Bodmer* IX]), „neutestamentlichen" (1 u. 2 Petr, Jud [*P. Bodmer* VII+VIII = $\mathfrak{P}^{72}$]), „patristischen" (MELITONs *Paschahomilie* [*P. Bodmer* XIII], *Apologie* des PHILEAS [*P. Bodmer* XX], christl. Hymnusfragment [*P. Bodmer* XII]) und „apokryphen" Schriften (Protev [*P. Bodmer* V], 3 Kor [*P. Bodmer* X]).

Waren also im Zeitraum vom 2. bis 4. Jh. die Trennlinien zwischen „kanonisch" und „apokryph", zwischen „biblisch" und „außerbiblisch",

---

[6] Auch Hebräisch wurde im Laufe der Forschungsgeschichte als Ursprache vorgeschlagen, z.B. schon 1911 von H. GRIMME, vgl. LATTKE, *Oden* III, 98–107.

zwischen „kirchlich“ und „gnostisch“, zwischen „orthodox“ und „häretisch“ noch mehr oder weniger fließend, so sind die Grenzen einige Jahrhunderte später bei aller Verschwommenheit der Begriffe ἐκκλησιαζόμενα / κεκανονισμένα, ἀπόκρυφα und ἀντιλεγόμενα doch schon fester gezogen. Die offenbar in griechischer Fassung vorliegenden ψαλμοὶ καὶ ᾠδαὶ Σολομῶντος (die ja auch in den beiden syrischen Handschriften zusammenstehen, allerdings in umgekehrter Reihenfolge und mit fortlaufender Zählung unter dem einen Titel ܙܡܝܪܬܐ [*zᵉmîrāṯâ*] = „Lieder“, „Oden“, „Psalmen“) werden nämlich in den beiden relativ späten Kanonsverzeichnissen des 6./7. Jh.s (Synopsis des Ps.-ATHANASIOS) bzw. sogar erst des 9. Jh.s (Stichometria des NIKEPHOROS) zu der Zwischengruppe der „Antilegomena des Alten Testaments“ gerechnet, was über die sachliche Berechtigung dazu und die ursprüngliche Kategorisierung überhaupt nichts aussagt. Als *Salomos Oden* konnten sie ja später kaum mehr unter die Apokryphen des Neuen Testaments gestellt werden, obwohl sie in der uns bekannten Form ein stark gnostisierendes Christentum heterodox-jüdischer Herkunft voraussetzen. Und welche Produkte des frühen Christentums bzw. des sich damit überschneidenden Gnostizismus hätten nicht Wurzeln und Parallelen in der hebräischen Bibel, der Septuaginta und/oder jüdischen Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit!

III.

Bei der Exegese der Messias-Stellen werde ich mich einerseits auf die von $_{431}|_{432}$ Majella FRANZMANN analysierte poetische Struktur der *Oden Salomos* stützen.[7] Andererseits werde ich mich der Terminologie bedienen, die von Wilfred G. E. WATSON für die hebräische Poesie definiert wurde. Denn WATSON stellt richtig fest:

> „Different scholars or writers use different names for the same components, which can lead to a great deal of confusion, even though a particular writer may use such terms consistently.“[8]

---

[7] M. FRANZMANN, An Analysis of the Poetical Structure and Form of the *Odes of Solomon*, PhD Thesis, University of Queensland (Brisbane, Australia) 1990 [ist als NTOA 20 erschienen: Fribourg 1991].

[8] W.G.E. WATSON, *Classical Hebrew Poetry: A Guide to its Techniques* (JSOT.S 26), Sheffield 1984, 11.

Da die *Salomo-Oden* Gedichte sind, die klassisch-hebräischer Poesie viel näher stehen als klassisch-griechischer oder auch späterer syrischer, ebenfalls metrischer Dichtkunst, sind die Definitionen von WATSON durchaus anzuwenden. Sie beruhen auf folgender Theorie, welche die Struktur in poetischen Texten betrifft:

> „The larger units such as poems or stanzas are composed of strophes, and the strophes in their turn are made up of one or more cola. The cola consist of even smaller units. Accordingly, a poem can be considered as a set of components forming larger and larger complexes which ultimately combine to form a single unified structure: the poem."[9]

Die Übertragung der englischen Fremdwörter „hemistich", „colon (cola)", „bicolon", „tricolon", „tetracolon" etc., „strophe", „stanza" und „poem" in die (ebenfalls gräzisierende und/oder latinisierende) deutsche Sprache ist nicht ganz unproblematisch, weil einige der Begriffe ihre spezifische Geschichte haben. Dennoch übernehme ich die folgende, begrifflich leicht transformierte Definitionstabelle von WATSON:[10]

432|433

Hemistichion	
Kolon	2 Hemistichia
Bikolon	Kolon [+] Kolon
Trikolon	Kolon Kolon Kolon
Tetrakolon (Quatrain)	Kolon Kolon Kolon Kolon
Strophe	Monokolon/Bikolon/Trikolon (etc.)

[Fortsetzung s. nächste Seite]

[9] WATSON, *Poetry*, 11.
[10] WATSON, *Poetry*, 12–14.

Stanza	Strophe 1 Strophe 2 Strophe 3 (etc.)
Gedicht (Poem)	Stanza I Stanza II Stanza III Stanza IV (etc.)

IV.

Zurück zu den Messias-Stellen, die nun der Reihenfolge nach in ihrer jeweiligen poetischen Struktur näher untersucht werden müssen.[11] 433|434

1. *OdSal* 9,3b

Stanza II (3–4) des ersten Teils (I–IV [1–7]), der mit dem zweiten Teil (V [8–11a] + VI [11b–12]) durch das Thema des Krieges und den Aspekt der Gemeinschaft nur locker verbunden ist, steht zwischen der einleitenden Anrede (I [1–2]) und der dahin zurückkehrenden, heilsimperativischen Stanza III (5). Der Text von Stanza II lautet:

ܡܠܬܗ ܕܡܪܝܐ ܘܨܒܝ̈ܢܘܗܝ 3
ܡܚܫܒܬܐ ܩܕܝܫܬܐ ܕܐܬܚܫܒ ܥܠ ܡܫܝܚܗ
ܒܨܒܝܢܗ ܓܝܪ ܕܡܪܝܐ ܚ̈ܝܝܟܘܢ ܐܝܬܝܗܘܢ 4
ܘܬܪܥܝܬܗ ܚ̈ܝܐ ܕܠܥܠܡ
ܘܠܐ ܚܒܠܐ ܐܝܬܘܗܝ ܫܘܡܠܝܟܘܢ

3a Das Wort des Herrn und seine Willen
3b Heiliger Gedanke, den er gedacht über seinen Messias
4a Im Willen nämlich des Herrn euer Leben ist
4b Und sein Sinnen (ist) ewiges Leben
4c Und unzerstörbar ist eure Vollendung

---

[11] Die römischen Ziffern beziehen sich im folgenden auf die jeweiligen Stanzen; die arabischen Ziffern beziehen sich auf meine Edition, vgl. LATTKE, *Oden* I, 79–18; ders., *Oden* Ia, 6–58. Was im Laufe der relativ kurzen Forschungsgeschichte zu unseren Stellen gesagt wurde, wird hier nicht wiederholt. Ich verweise dazu auf die Register von LATTKE, *Oden* III, 435–478, bes. 471–478. Hervorheben möchte ich an dieser Stelle den Beitrag von M. FRANZMANN zu dem genannten Band III: *A Study of the Odes of Solomon with Reference to the French Scholarship 1909–1980* (bes. 371–425).

Schon das erste Hemistichion ist voller Probleme. Es gibt ja zwei Begriffe für „Wort" in den *Oden*, ܡܠܬܐ (*melltâ*)[12] und ܦܬܓܡܐ (*petgāmâ*),[13] die beide für λόγος und ῥῆμα stehen können und nicht einfach zwei verschiedengeschlechtlichen Hypostasen zugeordnet werden können.[14] Der im Genitiv determiniert erscheinende „Herr" ist hier wie im Kolon 4a (vgl. auch 11a) sicherlich identisch mit „Gott", dem „Vater" und „Höchsten" (Stanza III) und unterschieden vom redenden, sich selbst gebenden und Frieden verkündenden „Ich" der Stanzen I und IV.

Der Plural von ܨܒܝܢܐ (*ṣebjānâ*) mit dem Possessivsuffix der 3. Pers. m. Sing. kann sich sowohl auf den „Herrn" als auch auf das „Wort" beziehen, was jedoch keinen allzu großen Unterschied bedeutet. Geht man von der Grundbedeutung der das eigentliche Gedicht von Stanza II bis Stanza VI inkludierenden Wurzel *ṣbʾ* aus, könnten τὰ θελήματα αὐτοῦ gemeint sein (vgl. Apg 13,22), obwohl auch andere Entsprechungen belegt sind wie $_{434}|_{435}$ νοήματα (Bar 2,8) oder ἐπιθυμίαι (Sir 5,2, beide auf καρδία bezogen; speziell für EPHRAEM vgl. die Bedeutungsnuancen „*impulsus*, *motus*", „*sensus verbi*").[15]

Sind die Kola 3a und 4a semantisch ähnlich verbunden wie 3b und 4b (besonders durch die Synonyme ܡܚܫܒܬܐ [*maḥšabtâ*] und ܬܪܥܝܬܐ [*tar'îtâ*]), so sind 3a, 3b und 4a miteinander verkettet durch das parallele Wortpaar ܨܒܝܢܐ (*ṣebjānâ*) – ܡܚܫܒܬܐ (*maḥšabtâ*) (vgl. 23,5). Zum heiligen „Gedanken" bzw. „Denken" in 3b findet ähnlich wie in 18,13 Paronomasie Anwendung, indem das Ethpael von ܚܫܒ ins beliebte Wortspiel gebracht wird.[16] Durch die Synonymität[17] von ܡܚܫܒܬܐ und

---

[12] Vgl. LATTKE, *Oden* II, 132: *OdSal* 10,1; 12,8; 15,9; 16,7.8.14.19; 29,9.10; 39,9; 41,11.14.

[13] Vgl. LATTKE, *Oden* II, 159: *OdSal* 7,7; 8,8; 9,3; 12,1 (Plural); 12,3.5.10.12; 18,4; 24,9; 32,2; 37,3; 42,14.

[14] Vgl. den Exkurs „The "Word" in the *Odes*" bei FRANZMANN, Analysis (Kap. II, nach der Analyse von *Ode* 12); R. PAYNE SMITH (ed.), *Thesaurus Syriacus* I/II (Oxford 1879/1901 = Hildesheim/New York: Olms, 1981) II 2110–2112, 3335–3336. *Melltâ* ist gewöhnlich feminin, doch maskulin (wie *petgāmâ*) in der Übersetzung von λόγος (Joh 1,1.14; Apk 19,13). Im Text der *Oden Salomos* ist nur an zwei Stellen grammatisch eindeutig, daß *melltâ* feminin ist (16,8; 41,14).

[15] PAYNE SMITH, *Thesaurus* II, 3352–3355, bes. 3354; die Grundbedeutung von ܨܒܝܢܐ ist „Wille".

[16] Von den zahlreichen Stellen mit ܡܚܫܒܬܐ (vgl. LATTKE, *Oden* II, 104f) sind zur Illustration heranzuziehen: *OdSal* 12,4; 15,5; 16,8.19; 17,5; 20,2; 21,5; 23,5; 41,10 (s.u. zu 41,15).

ܬܪܥܝܬܐ wird klar, daß der heilige Willens-Gedanke, den der Herr (Gott) über[18] seinen Messias gedacht hat, – für „euch", die ursprünglich und jeweils angeredete Gruppe – das Heilsgut des ewigen Lebens ist und damit der unzerstörbaren ܫܘܡܠܝܐ (*šûmlājâ*),[19] in der der Höchste/ Vater immer schon ist.[20]

2. *OdSal* 17,16

Die sehr mythologische *Ode* gliedert sich in die Stanzen I (1–2), II (3–4b), III (4c–8a), IV (8b–11) und V (12–15) und wird abgeschlossen durch ein doxologisches Monokolon (16). Für die Stanzen II, IV und V bestehen starke semantische Verbindungen mit der Scheol-*Ode*, d.h. 42,10–20.[21] Die Doxologie, eine Art hymnisches Responsorium,[22] ist durch den Begriff „Haupt" direkt verbunden mit der letzten Strophe von Stanza V, für die es keine textkritischen Probleme gibt:

435|436

ܘܩܒܠܘ ܒܘܪܟܬܐ ܕܝܠܝ ܘܚܝܘ 14a
ܘܐܬܟܢܫܘ ܠܘܬܝ ܘܐܬܦܪܩܘ 14b
ܡܛܠ ܕܗܘܘ ܠܝ ܗܕܡܐ ܘܐܢܐ ܪܫܗܘܢ 15
ܬܫܒܘܚܬܐ ܠܟ ܪܫܢ ܡܪܝܐ ܡܫܝܚܐ 16

14a Und sie empfingen meinen Segen und lebten
14b Und sie wurden versammelt bei mir und erlöst
15 Denn ich hatte (sie als) Glieder, und ich (bin) ihr Haupt[23]
16 Verherrlichung dir, unser Haupt, Herr Messias

---

[17] Vgl. LATTKE, *Oden* II, 104f, 170 (*OdSal* 5,7–8; 9,4–5; 12,4; 18,14; 28,14.19.21); PAYNE SMITH, *Thesaurus* I, 1397, II, 3948.

[18] Die Präposition ܥܠ hat hier die Bedeutung „über" und nicht, wie an anderen Wortspiel-Stellen mit der Wurzel *ḥšb* in der Literatur, „gegen", vgl. PAYNE SMITH, *Thesaurus* I, 1393–1397, II, 2886–2887.

[19] Vgl. LATTKE, *Oden* II, 133: zunächst einmal *OdSal* 7,11.13; 18,5.8; 19,5; 23,4; 35,6. Zu den verschiedenen griechischen und lateinischen Äquivalenten dieses syrischen Begriffs vgl. PAYNE SMITH, *Thesaurus* II, 2128–2129 (u.a. τελειότης κτλ., πλήρωμα κτλ., *perfectio* usw.).

[20] Vgl. noch *OdSal* 17,7; 26,7; 36,2; 41,13.

[21] Zu 17,6 vgl. besonders *OdSal* 41,8.

[22] Genaueres zum Hymnologischen in den *Oden* findet sich in meiner Monographie zur antiken Hymnologie, die in Kürze erscheinen wird [*Hymnus* erschien 1991].

[23] Zum idiomatischen Ausdruck ܗܘܘ ܠܝ = „sie waren (wurden) mir" = „ich hatte/ besaß (habe gehabt/besessen) sie" s.u. zu *OdSal* 24,1b.

Dieses Gedicht, in dem das sprechende „Ich“ erst gerechtfertigt, befreit und zum „Gnostiker“ wurde,[24] dann selbst befreiend und die „Gnosis“ weitergebend wirkte, ist das beste Beispiel der ganzen Sammlung dafür, daß das „Ich“ weder Verfasser noch Leser (Vorleser) ist, sondern der „erlöste Erlöser“,[25] das „Haupt“,[26] der „Herr (und) Messias“ der Odengemeinde.

Im letzteren Ausdruck spiegelt sich formelhaftes κύριος χριστός des frühen Christentums (und vielleicht auch des frühen Gnostizismus), genauer einer Zeit, in der das Traditionelle der jüdischen Messiaserwartung schon völlig transformiert war. Die ganze *Ode* wird durch die Begriffe „Haupt“ und „Kranz“ (Stanza I, Str. 1), die ja sowieso ein Wortpaar bilden, eigentlich sehr schön eingeschlossen.[27]

3. *OdSal* 24,1

Diese „in mancher Beziehung dunkle *Ode*“[28] besteht aus sieben Stanzen, von denen die ersten zwei vielleicht eine eigene Subode darstellen. Spricht Stanza I (1–2) von der Aktion einer Taube, so handelt Stanza II (3–4) von deren Folgen, auf die es jetzt weniger ankommt als auf das genaue $_{436}|_{437}$ Verständnis des ersten Bikolons:

ܝܘܢܐ ܦܪܚܬ ܥܠ ܡܫܝܚܐ 1a(H)
ܝܘܢܐ ܦܪܚܬ ܥܠ ܪܫܗ ܕܡܪܢ ܡܫܝܚܐ 1a(N)
ܡܛܠ ܕܪܝܫܐ ܗܘܐ ܠܗ 1b

1a(H) Die Taube flog auf den Messias
1a(N) Die Taube flog auf das Haupt unseres Herrn Messias
1b Denn sie hatte ihn als Haupt

---

24 „Erkenntnis“ in 7d, 12a; vgl. zu ܝܕܥ und Derivaten LATTKE, *Oden* II, 109–110; PAYNE SMITH, *Thesaurus* I, 1554–1563, besonders 1559 (ܝܕܥܬܐ) und 1560 (ܡܕܥܐ).

25 W. BAUER, Die *Oden Salomos*, in: NTApo ³II (1964) 597; zu „Erlösung“ (2b) und „erlöst werden“ (14b) vgl. LATTKE, *Oden* II, 157–158, ܦܪܩ (*pᶜraq*) und Derivate, besonders ܦܘܪܩܢܐ (*pûrqānâ*) = σωτηρία (*OdSal* 11,3).

26 Vgl. M. LATTKE, Art. κεφαλή, in: *EWNT* II (1981) 701–708, bes. zu Kol 1,18 und 2,19.

27 Ethpael von ܟܠܝܠܐ (*kᶜlîlâ*) nur an dieser Stelle (*OdSal* 17,1a); zum „Kranz“ und der Verbindung mit „Haupt“ vgl. *OdSal* 1; 5,12; 9,8–11; 20,7–8. Der „Kranz“ ist hier eher ein Symbol der himmlischen Wahrheit als ein Bild des Baum-Paradieses; aber die „Wahrheit“ ist ja auch so etwas wie eine Sphäre.

28 BAUER, *Oden*, 605, Anm. 4.

Abgesehen vom Vergleich der „Flügel der Tauben“ mit den „Flügeln des Geistes“ (28,1) ist nur hier von ܝܘܢܐ (*jaunâ*) die Rede, die natürlich sofort an die frühchristlichen Taufgeschichten mit ihrem Vergleich „πνεῦμα ὡς“ (oder ähnlich) denken läßt (vgl. Mk 1,10; Mt 3,16; Lk 3,22; Joh 1,32f; EvEb, Bruchstück 3 [EPIPHANIUS, *haer.* 30,13.7f.]; JUSTIN, *dial.* 88,8; vgl. auch EvHebr, Bruchstück 2 [HIERONYMUS, *Jes-Kom.* IV zu Jes 11,2]).[29]

Doch zunächst sollte man die Vorsicht von Stephen GERO teilen, der in *OdSal* 24 eine unabhängige Tradition bewahrt sieht, nämlich, „that a dove, not yet identified with the Holy Spirit, flew down upon Jesus and revealed his (royal or Messianic?) dignity to the whole world.“[30] Allerdings wird „Jesus“ höchstens implizit erwähnt, obwohl christliche und christlich-gnostische Benutzer diese Assoziation sicherlich immer schon vollzogen haben dürften.

Nach Kodex H flog die Taube auf den bzw. über dem Messias, nach Kodex N flog sie auf das bzw. über dem Haupt (Kopf) unseres Herrn Messias. Die zweite Lesart kann natürlich „Nonsens“ sein;[31] die 1. Person Plural des Possessivsuffixes paßt auch überhaupt nicht in den übrigen Erzählstil der 3. Person Singular und Plural. Wahrscheinlich ist die *lectio difficilior* die Lesart von H, aus der durch Wortspiel mit „Haupt“ die Identifizierung des „Messias“ mit „unserem Herrn“ vollzogen wurde.

Der Begründungssatz (1b) des Bikolons verwendet ܪܫܐ wiederum (wie in 17,16) im übertragenen Sinn und enthält das idiomatische ܗܘܐ + ܠ + Personalsuffix in der Bedeutung „haben“, wobei man das Possessive nicht überbetonen sollte (vgl. ἔχειν). Wäre ܪܫܐ (= x) Subjekt von ܗܘܐ, dann müßte man übersetzen: „denn (γάρ) sie (*sc.* die Taube) hatte ein x“, oder: $_{437}|_{438}$ „weil (ὅτι) sie ein x hatte.“[32] Ist aber, was wegen der kausalen Verknüpfung allein Sinn ergibt, der (Herr) Messias Subjekt von ܗܘܐ, dann wird ܪܫܐ zum Prädikatsnomen (vgl. die

[29] Vgl. P. VIELHAUER / G. STRECKER, Judenchristliche Evangelien, in: NTApo ^{5}I (1987) 114–147, bes. 141, 146; A. HUCK / H. GREEVEN, *Synopse der drei ersten Evangelien mit Beigabe der johanneischen Parallelen*, Tübingen ^{13}1981, 16–17.

[30] S. GERO, The Spirit as a Dove at the Baptism of Jesus, in: *NT* 18 (1976) 17–35, dort 19.

[31] H. GRIMME, Zur Handschrift N der *Oden Salomos*, in: *OLZ* 15 (1912) 492–496, dort 494.

[32] Zu ܡܛܠ ܕ vgl. PAYNE SMITH, *Thesaurus* II, 2076: z.B. Mk 3,10; 6,52 (γάρ); Mt 23,10 (ὅτι).

„Glieder" in *OdSal* 17,15) und man muß übersetzen: „sie hatte ihn (*sc.* den [Herrn] Messias) als x."[33]

Was bedeutet jedoch ܪܫܐ (*rēšâ*) hier genau? Von den metaphorischen Bedeutungsmöglichkeiten kommen eigentlich nur die folgenden in Betracht: *initium*, *principium*, ἀρχή und *princeps*, ἡγούμενος, besonders ἀρχηγός (vgl. dazu ntl. Stellen wie Apg 3,15; 5,31; Hebr 2,10; 12,2).[34] Wäre also der Sinn hier, daß die Taube (im [Κύριος] Χριστός) einen Anführer hat, dann muß man einen Schritt weitergehen und fragen, ob nicht ܝܘܢܐ doch ein Symbol für ܪܘܚܐ (πνεῦμα) ist. Denn außer dem schon genannten Vergleich (*OdSal* 28,1) ist ja in den *Oden* ziemlich klar, daß der (heilige) Geist der „Geist des Herrn" ist (3,10; 6,2.7; 13,2; 14,8; 16,5; 25,8; 36,1).[35]

An einer Stelle der *Oden* ist „sein heiliger Geist" der Geist des „Höchsten" (11,2: ܡܪܝܡܐ [*m^eraymâ*] = ὕψιστος); dort ist aber durch den unmittelbaren Kontext der „Höchste" mit dem „Herrn" bzw. mit θεός identifiziert (so die griech. Entsprechung von ܡܪܝܐ [*mārjâ*] in 11,1). Auch für *OdSal* 36,1 kann man dieses Urteil wagen (vgl. 36,2–5). Der schwierige Ausdruck am Ende von *Ode* 36 wird dadurch etwas verständlicher.[36]

Sonst gehört gerade der Begriff ܡܪܝܐ zu den schillerndsten Begriffen der ganzen Sammlung. Darauf ist im Zusammenhang mit anderen Begriffen wie „Vater", „Sohn", „Gott" und „Höchster" immer wieder zurückzukommen. Hat der „Geist", der in *OdSal* 19,2–4 bildhaft und in 23,22 formelhaft zusammen mit dem „Vater" und dem „Sohn" vorkommt, hier in *Ode* 24,1 unter dem Bild der Taube ein „Haupt", nämlich den „(Herrn) Messias", dann ist damit schon so etwas wie naive Subordination ausgedrückt, die in der Dogmengeschichte erst später zum ausdrücklichen Thema wurde.

---

33 Zum ähnlichen Gebrauch von „εἶναι mit Dativ und Prädikatsnomen" im ntl. Griechisch vgl. F. BLASS / A. DEBRUNNER / F. REHKOPF, *Grammatik* [*des neutestamentlichen Griechisch*, Göttingen ^{14}1975], § 190.

34 Vgl. PAYNE SMITH, *Thesaurus* II, 3899–3900.

35 Vgl. LATTKE, *Oden* II, 166.

36 Zu ܡܕܒܪܢܘܬܐ (*m^edabb^erānûṯâ*) vgl. PAYNE SMITH, *Thesaurus* I, 817: *gubernatio*, οἰκονομία; *de divina providentia, de vita et conversatione Christi inter homines, mysterioque incarnationis.*

4. *OdSal* 29,6a

Die Trennung von 6a und 6b durch FRANZMANN dergestalt, daß 6a als Monokolon Stanza III abschließt und 6b die erste Strophe von Stanza IV $_{438}|_{439}$ einleitet, ist m.E. unmöglich. So ist denn auch 6a nicht ein „concluding confessional statement.“[37] Vielmehr bildet das ganze Bikolon den Abschluß der poetisch strukturierten Stanza III, wobei das letzte Wort den Anfang der einleitenden ersten Stanza (1) einschließend aufnimmt:

ܗܝܡܢܬ ܓܝܪ ܒܡܫܝܚܗ ܕܡܪܝܐ 6a
ܘܐܬܚܙܝ ܠܝ ܕܗܘܝܘ ܡܪܝܐ 6b

6a Ich glaubte nämlich an den Messias des Herrn
6b Und es schien mir, daß er der Herr ist

Da es weder textkritische Varianten noch Übersetzungsschwierigkeiten gibt, kann die Exegese sofort den Finger auf das Problem legen, daß der Ausdruck „Messias des Herrn“ zunächst beide „Personen“ voneinander trennt (vgl. *OdSal* 9,3b; 41,3a) und mit dem Herrn offenbar den Schöpfer und Erlöser, den Höchsten bezeichnet (vgl. Stanza VI [11a]). Beiden gegenüber steht das erlöste, glaubende und preisende „Ich“ dieser *Ode*, das aber nun nicht einfach feststellt, daß der Messias Herr ist oder war.

Der mit der subordinierenden Konjunktion ܕ eingeleitete Nebensatz „er ist (der) Herr“ wird nämlich bestimmt durch den Hauptsatz, der in sich selbst einen idiomatischen Ausdruck darstellt. Ethpeel Perf. Sing. 3. m. von ܚܙܐ + ܠ kann hier kaum ὤφθη μοι (vgl. Jdc 13,10), sondern nur entweder soviel heißen wie ἀνέβλεψα (Joh 9,11; vgl. auch βλέπω in Joh 9,15) oder wie *puto*, *opinor*, μοὶ δοκεῖ bzw. δοκεῖ μοι (unpersönlicher Ausdruck für „ich denke, meine, glaube“).[38]

Als Parallele zu ܗܝܡܢܬ (*haymnet*) enthält der Ausdruck allerdings eine stark subjektive, existentielle Färbung.[39] Das „Zeichen“ in der ersten Strophe von Stanza IV, parallel zu „Licht“ (7), bezieht sich primär auf den Herrn (vgl. *OdSal* 27,2; 39,7; 42,1), sekundär dann natürlich auch auf den Messias.

---

[37] FRANZMANN, Analysis, z.St.

[38] Vgl. PAYNE SMITH, *Thesaurus* I, 1234; W. BAUER, *Griechisch–deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur*, Berlin [5]1958 (= 1963), 399–401.

[39] Zum Paiel ܗܝܡܢ (*haymen*) vgl. LATTKE, *Oden* II, 82: *OdSal* 28,3; 34,6.

5. *OdSal* 36,6a

Diese poetisch schön geformte „Ich“-*Ode* ist umschlossen durch die Genitivkonstruktionen „Geist des Herrn“ (1a) und „Geist der (Heils- oder Himmels-) Ökonomie“ (8b; zum Ausdruck ܡܕܒܪܢܘܬܐ [*m^edab-b^erānûṯâ*] s.o. zu *Ode* 24,1). Klar erkennbar sind die vier Stanzen I (1–2b), II (2c–4), $_{439}|_{440}$ III (5) und IV (6–8). Folgendes Bikolon bildet die erste Strophe von Stanza IV:

ܘܡܫܚܢܝ ܡܢ ܡܫܡܠܝܘܬܗ 6a
ܘܗܘܝܬ ܚܕ ܡܢ ܩ̈ܪܝܒܘܗܝ 6b

6a Und er hat mich gesalbt aus seiner Fülle
6b Und ich war (wurde) einer von seinen Nächsten

Zunächst ist deutlich, daß der „Herr“ in *Ode* 36 (1a, 2a, 3a) identisch ist mit „Gott“ (3c) bzw. dem „Höchsten“ (5a), der auch Subjekt der Erneuerung und Salbung ist (5b, 6a), während der „Geist“ das feminine Subjekt der übrigen Heilsaktivitäten ist (1b, 2a, 3a, 5a; vgl. auch 8b).

Wenn der ruhende und jubelnde „Ich“-Sprecher, der im Zentrum von Stanza II über sich selbst bekennt, daß er als „Mensch“ (nicht „Menschensohn“, vgl. Mk 2,27f) „der Glänzende, Sohn Gottes“ genannt wurde (3b),[40] gezeugt durch den Geist (3a) und darum groß unter den Großen, ein beliebiger erlöster Himmelsreisender ist, dann wäre der Hinweis auf Salbungstraditionen von Jes 61,1 bis slHen 22,8 durchaus richtig und ausreichend.[41] Ist jedoch an den oder einen besonderen „Gesalbten“ gedacht, dann handelt es sich hier um eine Tradition, die die geistgewirkte Gottessohnschaft des „Menschen“ (Jesus [?]) mit der Erhebung zur Höhe verbindet; und die „Höhe“ (1b [Kodex N], 2a) wird als „Ruhe“ (1), Himmelsliturgie (2c, 4a, 7) und Pleroma (6a) vorgestellt.[42]

---

40 „Sohn Gottes“ ist hier wohl Apposition zu „der Glänzende“, „der Leuchtende“; vgl. φωτεινός bei BAUER, *Oden*, 616, Anm. 5.

41 Vgl. BAUER, *Oden*, 616, Anm. 9. Für diese allgemeinere Auslegung würde auch sprechen, daß der Geist hier den „Ich“-Sprecher „gezeugt hat vor dem Angesicht des Herrn“ (3a), also nicht subordiniert ist; aber man darf nicht vergessen, daß zu *OdSal* 24,1 nur von „naiver“ Subordination die Rede war. Ähnliche Unausgeglichenheiten finden sich ja überall in der frühchristlichen und gnostischen Literatur.

42 Kodex H hat in 1b ܡܪܘܡܐ (*m^eraumâ*) = „Höchster“. Wenn diese Lesart die ursprüngliche ist, dann ist ܪܘܡܐ (*raumâ*) [= „Höhe“]) im technischen Sinn in 2a Hapaxlegomenon (vgl. noch den Plural in *OdSal* 26,7).

So wäre die *Ode* dem „Messias“ in den Mund gelegt, der über den Ursprung seines Amtes im Himmel redet und sich als „einer“ derjenigen präsentiert, die dem Höchsten nahe sind, wie Engel und andere himmlische Mächte.

6. *OdSal* 39,11b

Auf die Metaphorik der reißenden Flüsse in Stanza I (1–4) folgt in Stanza II $_{440}|_{441}$ eine Art Bericht über die im Glauben Passierenden und das Zeichen an ihnen (5–7). Stanza III (8) wendet sich mit der 2. Pers. Plur. wie eine Folgerung an nicht näher bestimmte Hörer und Leser und bringt den ersten Teil zum Abschluß.

Der zweite Teil kehrt zurück zum berichtenden oder erzählenden Stil und ist, außer der Zusammenfassung wichtiger Themen in Stanza VI (13), sowohl in Stanza IV (9) als auch in Stanza V (10–12) auf den „Herrn“ konzentriert, der jetzt nicht mehr der „Höchste“ ist wie im ersten Teil (1a, 7, 8a), sondern „unser Herr Messias.“

ܘܡܣ̈ܩܬܗ ܕܝܢ ܕܡܪܢ ܡܫܝܚܐ ܩܝܡܢ ܐܝܢ 11b
ܘܠܐ ܡܬܒܛܠܢ ܐܦܠܐ ܡܬܚܒܠܢ 12

11b Und die Spuren aber unseres Herrn Messias stehen fest
12 Und sie werden weder zerstört noch auch verwischt

Das Bikolon 11b–12 steht in Parallele zu Vers 10a, der dann auch als Bikolon angesehen und entsprechend ediert werden muß (also 10a = 10a–b, 10b = 10c).[43] Das Überbrücken der gefährlichen Flüsse, die ein Bild sind für die Kraft oder Macht des Herrn/Höchsten, bildet hier – anders als im ersten Teil der *Ode* – die Voraussetzung für die erlösende Passage der Glaubensnachfolger, indem der Weg angelegt wird durch seine „Spuren“, durch den „Schritt seines Glaubens“ (13).[44] Die „Spuren des Lichts“ (*OdSal* 7,14; 10,6) darf man an dieser Stelle nicht unbedingt eintragen, obwohl im Kontext von *Ode* 7 auch vom „Weg“ die

---

[43] Vgl. LATTKE, *Oden* I, 176f.

[44] Das Possessivsuffix „sein“ ist als eine Art *genitivus subjectivus* zu verstehen; es ist also vom Glauben des Herrn Messias die Rede. Zur Nachfolge in den Spuren vgl. ntl. Aussagen wie Röm 4,12; 1 Petr 2,21 (PAYNE SMITH, *Thesaurus* II, 2960).

Rede ist (7,13: „zur Erkenntnis angelegt"), auf den der Vater der Erkenntnis die Spuren seines Lichts legte.[45]

Ob mit dem Begriff ܩܝܣܐ (*qaysâ*), mit dem die (Fuß-)Spuren auf dem Wasser verglichen werden (10b bzw. 10c, s.o.), mehr gemeint ist als „Holz", muß bezweifelt werden.[46] 441|442

7. *OdSal* 41,3b

Die ersten drei Stanzen (I [1–2a], II [2b–4], III [5–7]) bilden deutlich den ersten Teil dieser *Ode*, die aber dennoch umschlossen erscheint vom Hymnologischen (1a, 16b). Die einleitende Stanza I und die zusammenfassende Stanza VI (16b–c) sind charakterisiert durch den Gebrauch der 3. Person, während die Stanzen II und III hymnischer Ausdruck des „Wir" sind. Die ersten drei Monokola von Stanza II stellen eine ziemlich parallel konstruierte Steigerung dar:

ܡܛܠ ܗܢܐ ܢܙܡܪ ܒܚܘܒܗ 2b
ܚܕܝܢ ܒܡܪܝܐ ܒܛܝܒܘܬܗ 3a
ܘܚܝܐ ܡܩܒܠܝܢ ܒܡܫܝܚܗ 3b

2b Darum werden wir singen in seiner Liebe
3a Wir freuen uns im Herrn, in seiner Gnade
3b Und das Leben empfangen wir durch seinen Messias

Abgesehen davon, daß sich ܚܕܝܢ (Kodex N) und ܚܝܝܢ (Kodex H: „wir leben") im Schriftbild sehr ähnlich sind, ergeben beide Lesarten in 3a einen Sinn. Sollte die Variante von Kodex H ursprünglich sein, so wäre 3b die Spezifizierung von 3a dergestalt, daß „sein (*sc.* des Herrn) Messias", die personifizierte „Gnade" (3a),[47] als der Mittler des (ewigen) Lebens bekannt wird. Wichtiger ist, daß der Messias eindeutig unterschieden werden kann vom „Herrn" (1a, 3a, 7; vgl. 16b), der seiner-

---

[45] In *Ode* 10,6 ist das Bild etwas anders: „Und die Licht-Spuren wurden auf ihr Herz gelegt, und sie gingen in mein Leben und wurden erlöst, und sie waren mein Volk in alle Ewigkeit."

[46] Vgl. PAYNE SMITH, *Thesaurus* II, 3606: *lignum*. Für die beiden anderen, voneinander abhängigen Stellen der *Oden*, an denen der Begriff Verwendung findet (27,3; 42,2), ist die Diskussion noch längst nicht abgeschlossen; vgl. vorläufig M. LATTKE, Zur Bildersprache der *Oden Salomos*, in: *Symb.* NF 6 (1982) 95–110, bes. 100f.

[47] Zu dem häufigen Begriff ܛܝܒܘܬܐ (*ṭaybûṯâ*) = χάρις (*OdSal* 11,1) vgl. LATTKE, *Oden* II, 106.

seits indirekt als „Vater“ (seiner Kinder bzw. Söhne [1a, 2a]) vorgestellt wird.

8. *OdSal* 41,15a

Im zweiten Teil von *Ode* 41 finden sich vor der ab- und einschließenden Zusammenfassung zwei Stanzen. In Stanza IV (8–10) spricht das „Ich“ eines präexistenten Wesens, dessen Erscheinung – wo, wird nicht gesagt – Verwunderung hervorruft, weil es von anderem „Genos“ ist (Fremdwort und Hapaxlegomenon ܓܢܣܐ [*gensâ*] = γένος im syrischen Text [8b]; vgl. 17,6). Aus der „Ich“-Rede allein geht noch nicht hervor, ob dieses Wesen feminin oder maskulin ist.

Stanza V (11–16a) kehrt indirekt zum „Wir“ von Stanza III zurück, indem in $_{442}|_{443}$ der Einleitung von „unserem ganzen Wege“ (11a) und dann noch einmal von „unseren Seelen“ (= „uns“) die Rede ist (11b bzw. 11c). Doch ist der Rest im „Er“-Stil gehalten und deutlich abgegrenzt durch das Aphel von ܚܝܐ (11b, 16a, „lebendig machen“ [= ζωοποιεῖν, vgl. 1 Petr 3,18; 1 Kor 15,22.45; Barn 7,2; 12,5]). Der Text von Stanza V lautet folgendermaßen:

ܘܡܠܬܗ ܥܡܢ ܒܟܠܗ ܐܘܪܚܢ 11a
ܦܪܘܩܐ ܕܡܚܐ ܘܠܐ ܡܣܠܐ ܢܦܫܬܢ 11b
ܓܒܪܐ ܕܐܬܡܟܟ 12a
ܘܐܬܬܪܝܡ ܒܙܕܝܩܘܬܐ ܕܝܠܗ 12b
ܒܪܗ ܕܡܪܝܡܐ ܐܬܚܙܝ ܒܡܘܠܝܐ ܕܐܒܘܗܝ 13
ܘܢܘܗܪܐ ܕܢܚ ܡܢ ܡܠܬܐ ܗܝ 14a
ܕܡܢ ܩܕܡ ܒܗ ܗܘܬ 14b
ܡܫܝܚܐ ܒܫܪܪܐ ܚܕ ܗܘ 15a
ܘܐܬܝܕܥ ܡܢ ܩܕܡ ܬܪܡܝܬܗ ܕܥܠܡܐ 15b
ܕܢܚܐ ܢܦܫܬܐ ܠܥܠܡ ܒܫܪܪܐ ܕܫܡܗ 16a

11a Und sein Wort (ist) mit uns auf unserem ganzen Wege
11b Der Erlöser, der lebendig macht und uns(ere Seelen) nicht verwirft
12a Der Mann, der erniedrigt (oder: der sich erniedrigte)
12b und erhöht wurde durch seine eigene Gerechtigkeit
13 Der Sohn des Höchsten erschien in der Fülle seines Vaters
14a Und das Licht ging auf von jenem Wort,
14b das von Anfang an in ihm war
15a (Der) Messias ist in (der) Wahrheit einer

15b Und er wurde erkannt vor Grundlegung der Welt
16 Damit er lebendig mache Seelen in Ewigkeit
durch die Wahrheit seines Namens

Der Ausdruck „sein Wort" in der Einleitung (11a) bezieht sich im Kontext auf den „Vater" (13) bzw. den „Vater der Wahrheit" (Stanza IV [9a]), der natürlich der „Herr" (d.h. Gott) der ganzen *Ode* ist. Durch die nachfolgenden Appositionen wird dieses „Wort" nun, „das von Anfang an in ihm (*sc.* dem Vater) war" (14b), in verschiedener Weise personifiziert. Nicht nur dies, sondern auch die Aussage, daß das Licht von jenem Wort aufging (14a), muß doch auf jeden Fall in Zusammenhang gebracht werden mit der Tradition des Logos-Prologs des Johannesevangeliums.[48]

Diesen Traditionszusammenhang kann auch die Tatsache nicht verdunkeln, daß ܡܠܬܐ in 14 durch das Demonstrativpronomen ܗܝ (*hay*) und das Perfekt (3. Sing. f.) von ܗܘܐ (*h^{e}wâ*) eindeutig als feminines Wort bestimmt ist. Bei einem griechischen Urtext der *Oden* kann man sowieso $_{443}|_{444}$ mit großer Sicherheit λόγος als Vorlage vermuten, also ein maskulines Wort. Bei einer frühen syrischen Übersetzung wäre es ebenso wie bei syrischem Urtext durchaus denkbar, daß die technische Unterscheidung zwischen gewöhnlicher femininer *melltâ* und titularem maskulinen Logos-*Melltâ* grammatisch noch nicht verfestigt war.

Die genannten Appositionen personifizieren „sein Wort" als lebendigmachenden „Erlöser" (11b), als „Mann, der erniedrigt (oder: der sich erniedrigte) und erhöht wurde durch seine eigene Gerechtigkeit," (12) und als „Sohn des Höchsten" (13). Der letztgenannte Ausdruck ist aber vielleicht ein Neueinsatz, der die Erhöhungsaussage weiterführt: „Der Sohn des Höchsten ist erschienen (ܐܬܚܙܝ [*’eṯḥ^{e}zî*] = ὤφθη) in der Fülle (im Pleroma) seines Vaters."

Es kann kein Zweifel daran bestehen, daß damit frühchristliche Traditionen anklingen, die auf Jesus (Christus) den soteriologischen Titel σωτήρ (vgl. bes. 2 Petr 1,1 wegen des Zusammenhangs mit δικαιοσύνη)[49] oder den messianologischen Titel υἱὸς ὑψίστου (Lk 1,32)[50]

---

[48] Anders BAUER, *Oden*, 622, Anm. 9: „Nirgends hat es den Sinn von Logos (wie Joh. 1,1)."

[49] Vgl. K. H. SCHELKLE, Art. σωτήρ, in: *EWNT* III (1983) 781–784, bes. 783.

[50] Vgl. F. HAHN, υἱός, 918.

übertrugen, oder die das Schema Erniedrigung/Erhöhung zur kerygmatischen Anwendung brachten (z.B. Phil 2,5–11).[51]

Die durch ܒܫܪܪܐ („in Wahrheit" [ἐν ἀληθείᾳ, ἀληθῶς]) emphatische, vielleicht sogar polemische Feststellung in 15a gibt der ganzen „Er"-Stanza eine messianologische, „christologische" Färbung.[52] Der Begriff „Messias" rückt in eine Reihe mit Begriffen wie „Wort", „Erlöser", „Erniedrigt–Erhöhter", „Sohn des Höchsten" und „Licht", was vielleicht auch auf andere Gedichte der ganzen Sammlung übertragen werden mag. Doch stellt die genaue Übersetzung des Kolons ein gewisses Problem dar.

Das Subjekt des Nominalsatzes mit Kopula ܗܘ (*hû*) ist „Messias", weil ܚܕ (*ḥaḏ* [stat. abs. m.]) Prädikatsnomen sein muß. „Messias" kann entweder Titel („der Messias") oder Name sein („Christus" als Cognomen [von Jesus]). In beiden Fällen wird das Einer-Sein hervorgehoben, aber entweder als Exklusivität oder als Einheit (Einssein).

Es kann die Exklusivität einer ganz bestimmten maskulinen „Person" betont sein, etwa des personifizierten, präexistenten Logos, der „erkannt wurde vor Grundlegung der Welt" (15b; vgl. Joh 17,5.24). Die Aussage wäre dann: „Der Messias ist – entgegen jüdischen Erwartungen – in (der) Wahrheit dieser eine Präexistente," oder: „Christus ist – entgegen der orthodoxen Identi- $_{444}|_{445}$ -fikation mit Jesus von Nazareth – in (der) Wahrheit dieser eine Präexistente."

Es kann aber auch sein, daß die Betonung der Einheit Christi bzw. des Messias sich gegen die Unterscheidung von verschiedenen Zuständen oder Seinsweisen richtet. Dann wäre die Aussage etwa: „Christus bzw. der Messias – als der vor Grundlegung der Welt Erkannte (d.h. Präexistente) – ist in (der) Wahrheit immer nur ein- und derselbe."[53]

---

[51] Zum Ethpael von ܡܟܟ vgl. PAYNE SMITH, *Thesaurus* II, 2099–2104, bes. 2101; zu ταπεινόω vgl. bes. das Pael ܡܟܟ (*makkek* [2100f]).

[52] Zur Möglichkeit, daß „Wahrheit" als eine Art Sphäre gedacht wird, s.o. die letzte Anmerkung zu *OdSal* 17,16.

[53] Vgl. die ausgezeichnete patristische Übersicht zu χριστός bei G.W.H. LAMPE (ed.), *PGL*, 1531f; vgl. auch die Frage von BAUER, *Oden*, 621: „Und will die starke Betonung der Einheit des Christus von Urbeginn an (V. 15) dem Auseinanderfallen eines himmlischen Christus und eines irdischen Jesus wehren?" Die beiden oft herangezogenen Stellen 1 Kor 8,6 (vgl. auch 1,13) und IgnMagn 7,2 haben in je verschiedener Weise eine andere Zielrichtung.

Hymnus: Materialien zu einer Geschichte der antiken Hymnologie (NTOA 19; Freiburg, Schweiz: Universitätsverlag / Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991), 251–253.

Oden Salomos[1]

Im Laufe der Jahrzehnte seit der Editio princeps von J. R. HARRIS (1909) wurden die 42 pseudosalomonischen „*Oden*", von denen eine griechische ᾠδή (11),[2] fünf ausdrücklich mit dem Fremdwort ᾠδή bezeichnete koptische Zitate in der gnostischen *Pistis Sophia* (Frgm. von 1; 5; 6; 22; 25), ein lateinisches Zitat aus „*ode* 19" bei LACTANTIUS (19,6–7) und in zwei unvollständigen Handschriften 40 syrische *z^{e}mîrāṯâ* (Plural von *z^{e}mîrtâ*)[3] erhalten sind, als „Hymnenbuch" (HARRIS, W. BAUER u.a.), „Psalter" (HARRIS u.a.), „Psalmbuch" (HARNACK), „Liedersammlung" (DIETTRICH u.a.), „Gesang- und Gebetbuch" (LUDWIG) bezeichnet, was in hervorragender Weise die Schwierigkeiten differenzierender Definitionen antiker Cantica, Carmina, Gebete, Hymnen, Lieder, Oden oder Psalmen widerspiegelt, gleichzeitig aber auch die in den verschiedenen europäischen Kulturen und Sprachen mit der modernen Wissenschaft der Hymnologie und mit den Konventionen kirchlicher und feierlicher Hymnodie zusammenhängenden Begriffsverschwommenheiten durchschimmern läßt.

Die Frage, ob und welche *OdSal* vor ihrem durch das responsorische Halleluja der Handschriften (schon im griechischen *Papyrus Bodmer* XI des 3. Jh.s n.Chr.) angezeigten liturgischen Gebrauch als „Lobpreisung[en] Gottes in gehobener – metrischer oder stilisierter prosaischer – Diktion" (so die Definition des christlichen Hymnus von KROLL, *Hymnodik* 11) intendiert und angesehen waren, bedarf auch nach solchen

---

[1] Die Entstehungszeit ist eine immer noch ungelöste Frage (2./[3.?] Jh. n.Chr.); vgl. S. P. BROCK in: SCHÜRER/VERMES III,2 (1987) 787–789; LATTKE, *Oden* I–Ia (Texte), II (Konkordanz), III (Bibliographie; ergänzend dazu u.a. CABROL/LECLERCQ, MELi I,2 [1913] 149–156, Nrn. 5174–5215); HENGEL, Christuslied 360 („Außenseiterrolle"), 368–370; DIHLE, *Literatur* 316 („Hymnen aus dem 2. Jh. n.Chr.").

[2] Vgl. MITSAKIS, *Byz. Hymnography* I 144–146 (bibliographische Angabe zu ergänzen in LATTKE, *Oden* III 295).

[3] ܙܡܝܪ̈ܬܐ ist auch dort der syrische Titel der *Psalmen Salomos*.

form- und gattungsgeschichtlichen Arbeiten wie denen von GUNKEL und BEGRICH (*Einleitung*),[4] SCHILLE (*Hymnen*)[5] oder BLASZCZAK (*Study*)[6] immer noch einer gründlichen und umfassenden Unter- 251|252 suchung,[7] ehe ein auch diesen Aspekt einschließender Kommentar zu den religions- und literaturgeschichtlich schwer einzuordnenden, in den Überlappungsbereich von Christentum, Gnostizismus und Judentum fallenden Dichtungen geschrieben werden kann, der den ineinander übergehenden „Ich"-, „Du"-, „Er"-, „Sie"-, „Wir"- und „Ihr"-Stil ebenso beachtet wie die Bildersprache oder das Fehlen formaler Aufbauelemente (BERGER, *Formgeschichte* 239–240) bzw. expliziter inhaltlicher Angaben wie z.B. des Jesus-Namens, der Taufe, der Eucharistie usw.

Abgesehen vom häufigen Ausdruck der Freude (ܚܕܘܬܐ) und des Jubels (ܕܨ und ܕܝܨܐ) und dem nur in einer syrischen Handschrift vorkommenden, vielleicht noch ganz untechnischen Hapaxlegomenon ܥܢܝܢܐ (40,3; später erst „*responsorium*, *antiphona*", vgl. R. PAYNE SMITH, *Thes. Syr.* II 2929–2930) verdienen folgende Wörter des Bekennens, Preisens und Singens nähere Beachtung, die zugleich in Kontexte führen, in denen sich das hymnologische Selbstverständnis des bzw. der Poet(inn)en ausspricht:

ܙܡܪ	7,17.22; 16,3; (24,2); 41,2;
ܙܡܪܬܐ	14,7; 26,2–3.8; 36,2; 40,3;
ܡܙܡܘܪܐ	7,17.22; 16,1;
ܡܙܡܪܢܐ	26,12;
ܐܘܕܝ	5,1; 7,25; 10,5; 21,7; (zu 5,1 vgl. den koptischen Hymnus der Pistis Sophia, mit der Verwendung des Lehnworts ὑμνεύειν: LATTKE, *Oden* I 84–85 und 188–189, wo 188 [Mitte] ⲁⲥϩⲩⲙⲛⲉⲩⲉ zu ⲁⲥϩⲩⲙⲛⲉⲩⲉ zu korrigieren ist);
ܡܘܕܝܢܐ	12,4;
ܬܘܕܝܬܐ	26,6;

[4] In Ergänzung zu LATTKE, *Oden* III 209–210 vgl. die 4. Auflage von GUNKEL/BEGRICH (1985) mit einem Stellenregister von Walter BEYERLIN (467–637).

[5] Vgl. die Tabelle in LATTKE, *Oden* III 278 und den Abschnitt „Lieder" bei VIELHAUER, *Geschichte* 40–49, 48.

[6] Vgl. dazu die Rezension von M. LATTKE in: *ThLZ* 112 (1987), 183–185.

[7] Vgl. nun Majella FRANZMANN, An Analysis of the Poetical Structure and Form of the *Odes of Solomon* (University of Queensland, PhD Thesis, 1990). Diese Dissertation erscheint 1991 [als Bd. 20] in der Serie NTOA (Fribourg/Göttingen).

ܦܠܚ	11,17; 39,13;
ܡܢܬܐ	14,8;
ܫܘܒܚܐ	11,24;
ܫܒܚܐ	17,7; $_{252|253}$
ܫܒܚ	6,7; 7,19; 14,8; (17,7); 18,1; 21,7; 26,4; 36,2.4; 41,1;
ܬܫܒܘܚܬܐ	6,7; 10,4; 11,17; 12,4; 13,2; 14,5; 16,1–2.4–5.20; 17,16; 18,16; 20,9–10; 21,9; 26,1.5; 29,2.11; 31,3; 36,2; 40,2; 41,4.16;
ܡܫܒܚܢܘܬܐ	7,24;
ܡܫܒܚܢܐ	36,4.

Sind Stellen wie 17,16; 18,16; 20,10 oder 29,11 typische Schlußdoxologien und 12,4 (ähnlich wie 19,10–11) vielleicht vorgeformte Tradition, so haben Texte wie 6,1–7; 7,17–25; 13,2; 14,7–8; 16; 18,1; 21,7–9; 26; 31,3; 36,2–4; 37; 40 und 41 größte Bedeutung für die in den *Oden Salomos* selbst sich ausdrückende bzw. hinter ihnen stehende Hymnodik. Ob mit dem „Opfer seines Denkens" (20,2 ܕܡܚܫܒܬܗ ܩܘܪܒܢܐ; vgl. zu λογικὴ θυσία bei JUSTINOS QUASTEN, *Patrology* I 218) auch so etwas gemeint ist wie θυσία αἰνέσεως (Hebr 13,15, s.o. B.I.c, B.II.a.1)?[8]

Nachtrag

Literaturangaben zum vorstehenden Beitrag[9]

BAUER, Walter: Die *Oden Salomos*. In: NTApo 2 (3. Aufl. 1964 = 4. Aufl. 1971), 576-625.

BERGER, Klaus: *Formgeschichte des Neuen Testaments*. Heidelberg: Quelle & Meyer, 1984.

BLASZCZAK, Gerald R.: *A Formcritical Study of Selected Odes of Solomon*. HSM 36. Atlanta, GA: Scholars Press, 1985.

DIETTRICH, Gustav: Eine jüdisch-christliche Liedersammlung (aus dem apostolischen Zeitalter). In: *Refor*. 9 (1910), 306–310, 370–376, 513–518, 533–536.

DIHLE, Albrecht: *Die griechische und lateinische Literatur der Kaiserzeit. Von Augustus bis Justinian*. München: C.H. Beck, 1989.

---

[8] [B.I.c = Neutestamentliche Texte des Lobpreises; B.II.a.1 = Apostolische Väter, I Klem].

[9] Abkürzungen nach Siegfried M. SCHWERTNER, *Theologische Realenzyklopädie: Abkürzungsverzeichnis*, 2. Aufl. Berlin/New York: W. de Gruyter, 1994.

GUNKEL, Hermann / BEGRICH, Joachim: *Einleitung in die Psalmen. Die Gattungen der religiösen Lyrik Israels.* Von H.G. Zu Ende geführt von J.B. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1933; 2. Aufl. 1966; 3. Aufl. 1975; 4. Aufl. 1985, mit einem Stellenregister von Walter BEYERLIN.

HARNACK, Adolf [VON]: *Ein jüdisch-christliches Psalmbuch aus dem ersten Jahrhundert (The Odes ... of Solomon, now first published from the Syriac version by J. Rendel HARRIS, 1909).* Aus dem Syrischen übersetzt von Johannes FLEMMING. Bearbeitet und herausgegeben von Adolf HARNACK. TU 35,4. Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1910.

HARRIS, James Rendel: *The Odes and Psalms of Solomon, now first published from the Syriac version.* Cambridge: Cambridge University Press, 1909.

HENGEL, Martin: Das Christuslied im frühesten Gottesdienst. In: FS RATZINGER (1987), 357–404.

KROLL, Josef: *Die christliche Hymnodik bis zu Klemens von Alexandreia* [1921/22]. 2., überprüfte Aufl. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968.

LUDWIG, (Prof. Dr.): Ein altchristliches Gesang- und Gebetbuch aus dem ersten Jahrhundert. In: *ThPM* 21 (1911), 288–294.

MITSAKIS, Kariophilis (ΜΗΤΣΑΚΗ[Σ], Καριοφιλη[ς]): *Βυζαντινὴ Ὑμνογραφία.* Τόμος Α΄. *Ἀπὸ τὴν Καινὴ Διαθήκη ἕως τὴν εἰκονομαχία – Byzantine Hymnography.* Vol. I. *From the New Testament to the Iconoclastic Controversy.* ChrLit 1. Thessaloniki: Patriarchal Institute for Patristic Studies, 1971.

PAYNE SMITH, R[obert] (Hg.): *Thesaurus Syriacus* I–II. Oxford: Clarendon Press, 1879–1901 = Hildesheim/New York: G. Olms, 1981.

QUASTEN, Johannes: *Patrology.* Vol. I. *The Beginnings of Patristic Literature.* Vol. II. *The Ante-Nicene Literature after Irenaeus.* Vol. III. *The Golden Age of Greek Patristic Literature. From the Council of Nicaea to the Council of Chalcedon.* Utrecht/Antwerp: Spectrum, 1950 = 1966 (I), 1953 = 1964 (II), 1960 = 1963 (III).

SCHILLE, Gottfried: *Frühchristliche Hymnen.* Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1965.

SCHÜRER, Emil: *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C. – A.D. 135).* A New English Version Revised and Edited by Geza VERMES et al. Vols. I–III,2. Edinburgh: T. & T. Clark, 1973 (I), 1979 (II), 1986 (III,1), 1987 (III,2).

VIELHAUER, Philipp: *Geschichte der urchristlichen Literatur. Einleitung in das Neue Testament, die Apokryphen und die Apostolischen Väter.* GLB. Berlin/New York: W. de Gruyter, 1975.

Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 82 (1991), 279.

Wie alt ist die Allegorie, daß Christus (Messias) der wahre Salomo sei? Eine wissenschaftliche Anfrage

Das Problem, warum die anonymen *Oden Salomos* fälschlicherweise Salomo, dem Sohn und Nachfolger Davids, zugeschrieben wurden, ist immer noch ungeklärt.

In der syrischen Fassung der *Expositio in Psalmos* von ATHANASIUS findet sich sowohl in der kürzeren als auch in der längeren Version die betonte Allegorie, daß Christus (*mᵉšîḥâ*) der wahre Salomo (*šᵉlîmôn šᵉ-rîrâ*) sei (R. W. THOMSON [Hg./Üb.], *Athanasiana Syriaca* IV, CSCO 386/387 = CSCO.S 167/168 [Louvain 1977], 56,4/45,31; 101,22/83, 4; 141,24f./115,18).

Eine kritische Ausgabe des griechischen Textes, und damit auch der Auslegung der pseudo-salomonischen Psalmen 72 (71 𝔊) und 127 (126 𝔊), steht noch aus (doch vgl. *PG* 27, 324A: Οὗτος γάρ ἐστιν ἀληθὴς Σαλομὼν ὁ εἰρηναῖος). Ein genauer Vergleich der syrischen Fassung mit dem griechischen Text wäre eine lohnende Aufgabe.

Da ich selbst vor allem daran interessiert bin, wie alt die genannte Allegorie sein könnte, wäre ich dankbar für jeden Hinweis auf eine solche oder ähnliche Aussage aus der Zeit vor dem 4. Jahrhundert.[1]

[1] [Vgl. den umfangreichen Artikel von Roman HANIG, Christus als »wahrer Salomo« in der frühen Kirche, in: *ZNW* 84, 1993, 111–134].

Antichthon 27 (1993), 45–59.

Dating the *Odes of Solomon*

I.

41 verse texts are extant of the original 42 poems (also described as hymns, psalms or songs) which comprise the so-called *Odes of Solomon* – a corpus not to be confused with the 18 so-called *Psalms of Solomon*. As can be seen from the Appendix, the history of the discovery and publication of these poems began with C.G. WOIDE at the end of the eighteenth century.[1] Up to that time the only evidence for the *Odes of Solomon* was twofold. On the one hand, there was an enigmatic Latin quotation of three lines (i.e. 19:6–7a) in the *Divinae Institutiones* of LACTANTIUS (c.240– c.320). On the other hand, the mere title ᾠδαὶ Σολομῶντος was listed together with the better known ψαλμοὶ Σολομῶντος in the so-called Σύνοψις of Ps.-ATHANASIOS and the Στιχομετρία ascribed to NIKEPHOROS Patriarch of Konstantinopolis (c.750–828). In these two canon-lists *Psalms* and *Odes* appear in this order among the Old Testament's 'antilegomena' which is a category between 'canonical' and 'apocryphal'.

The pseudepigraphical name of Solomon was probably the main if not the only reason why the *Odes* were regarded as part of the disputed Old Testament and neither as 'antilegomena' nor as 'apocrypha' of the New Testament. If LACTANTIUS did not take his quotation from a Greek collection (in which, by the way, the *Odes* were not preceded by the *Psalms of Solomon*!) we have to ask whether there was perhaps

Paper read at the International Conference 'Ancient History in a Modern University', Macquarie University, 8–13 July 1993. Special thanks to my colleague and friend Greg H.R. Horsley who transformed the oral version into a more formal one.

[1] *Appendix ad editionem Novi Testamenti Graeci e codice Ms. Alexandrino a Carolo Godofredo Woide descripti, in qua continentur fragmenta Novi Testamenti juxta interpretationem dialecti superioris Aegypti quae Thebaidica vel Sahidica appellatur, e codicibus Oxoniensibus maxima ex parte desumpta, cum dissertatione de versione bibliorum Aegyptiaca. Quibus subjicitur codicis Vaticani collatio* (Oxford 1799).

also, as with the *Psalms of Solomon*, an early Latin version of the *Odes of Solomon*.

The title '*Odes of Solomon*' is indeed very old. Both words, '*Ode*' and 'Solomon', are already mentioned by LACTANTIUS (*Div. inst.* 4.12.1–3; 'epitome' 39[44].1–2) for whom they are apparently part of his canonical Old Testament. We find Isaiah 7:14 and other canonical references in the context of prophetical proof for the advent of Emmanuel (*nobiscum deus*) or the Son of Man (*filius hominis*). The quotation of *Ode* 19:6–7a is introduced by the following words: *Solomon in ode undeuicesima ita dicit*. And the heading of *Ode* 11 in the Greek *Papyrus Bodmer* XI, the oldest manuscript and testimony, is ᾠδὴ Σολομῶντος.

Successive discoveries lend to our work an exciting history. The first and therefore quite misleading greater portion of the *Odes* came to light with Codex Askew (A) containing *Pistis Sophia*, one of the few original $_{45}|_{46}$ Gnostic writings to have survived. The Greek original was probably written in the mid-third century, whereas the Coptic Codex Askew stems from the mid-fourth century. A first note on this Sahidic parchment codex was published by WOIDE in an appendix to his edition of the New Testament of Codex Alexandrinus, followed by a Coptic–Latin 'editio princeps', as it were, of the five *Odes of Solomon* quoted in *Pistis Sophia*. By the way, the fifth century Codex Alexandrinus refers to the '18' non-canonical '*Psalms of Solomon*' (cf. table of contents, last item) but not to the *Odes of Solomon*. We might add that none of the Greek manuscripts of the *Psalms of Solomon* contains the *Odes of Solomon* either.

Today we are able to identify the Coptic quotations as *Odes* 1:1–5, 5:1–11a, 6:8–18, 22:1–12, 25:1–12. Although there is no quotation of any of the 18 *Psalms of Solomon* in *Pistis Sophia*, we can assume with the highest probability that the collection from which the *Odes* are quoted contained both *Psalms* and *Odes of Solomon*, and these in the same order as they are mentioned in the canon-lists of Ps.-ATHANASIOS and NIKEPHOROS. The reason for this assumption is that the text of *Ode* 1:1–5 is erroneously quoted as '19th *Ode of Solomon*' but it is not identical with *Ode* 19 of the two Syriac manuscripts N (codex Nitriensis) and H (codex Harris). Is it possible to draw any conclusion from this erroneous quotation with respect to the title of the *Psalms of Solomon* at that time? Was the title used of the whole collection – '*Odes of Solomon*' – comparable to the one title in the Syriac version?

Since these *Odes of Solomon* are quoted in the same way as some of the Psalms of David we can further assume that they had quasi-canonical authority for the author and community of *Pistis Sophia*. The question whether a Coptic version of the *Odes* ever existed is partly dependent on determining the original language of the Gnostic book.

The Danish bishop F. MÜNTER was the first scholar who analysed the 5 '*Odes of Solomon*' critically.[2] It was not until 1851/53 that J.H. PETERMANN published the real first edition of *Pistis Sophia* together with a Latin translation by M.G. SCHWARTZE.[3] Adolf HARNACK wrote a monograph on the Gnostic book in 1891.[4] In the same year H.E. RYLE and M.J. JAMES published the text of the pharisaic *Psalms of Solomon*, in a newly revised edition based on all the MSS known so far.[5] The best critical edition of the *Pistis Sophia* was published in 1925 by Carl SCHMIDT.[6]

By this time the situation with regard to the *Odes of Solomon* had completely changed. The Syriac version had been recovered and published $_{46}|_{47}$ by James Rendel HARRIS in 1909 from Codex Harris (paper manuscript, John Rylands Library, Manchester, Cod. Syr. 9).[7] A second edition followed in 1911,[8] after F.C. BURKITT had found Codex Nitriensis (parchment, British Museum, MS. Add. 14538).[9] Both Syriac manuscripts, N and H, and even a fragmentary third one (Cambridge University Library, Add. 2012) contained, in an order different from the earlier evidence, the *Odes* and *Psalms of Solomon*. The Syriac word for the conventional titles '*Ode*' and '*Psalm*' respectively is one

---

2 *Odae Gnosticae Salomoni tributae, Thebaice et Latine, praefatione et adnotationibus philologicis illustratae* (Copenhagen 1812).

3 *Pistis Sophia. Opus gnosticum Valentino adiudicatum e codice manuscripto coptico Londinensi descriptum* (Berlin 1851, 1853).

4 *Über das gnostische Buch Pistis Sophia* (Texte und Untersuchungen, 7.2; Leipzig 1891).

5 *ΨΑΛΜΟΙ ΣΟΛΟΜΩΝΤΟΣ. Psalms of the Pharisees, commonly called the Psalms of Solomon. The text newly revised from all the Mss. Edited, with introduction, English translation, notes, appendix, and indices* (Cambridge 1891).

6 *Pistis Sophia. Neu herausgegeben mit Einleitung nebst griechischem und* koptischem *Wort- und Namensregister* (Coptica, 2; Copenhagen 1925).

7 *The Odes and Psalms of Solomon, now first published from the Syriac version* (Cambridge 1909).

8 *The Odes and Psalms of Solomon, published from the Syriac version. 2nd ed., revised and enlarged, with a facsimile* (Cambridge 1911).

9 'A new MS of the *Odes of Solomon*', *JTS* 13 (1912) 372–385.

and the same, according to Codex H ܙܡܝܪܬܐ – *zᵉmîrtâ*. In 1916 and 1920 HARRIS, together with Alphonse MINGANA, published what seemed to be the final edition, accompanied by extensive notes and a comprehensive introduction.[10]

But this was not to be the final chapter. The first Qumran decade, the 1950s, revolutionised New Testament studies as well as the study of what was still called 'Late Judaism', then renamed 'Early Judaism', and is now called 'Middle Judaism'.[11] At the end of this first Qumran decade the existence of a very early Greek version of the *Odes* was established by the *editio princeps* of *Papyrus Bodmer* XI.[12] This papyrus is part of a small codex also containing texts from the New Testament (i.e., Jude and 1–2 Peter: *PBodm*. VII–VIII = $\mathfrak{P}^{72}$), the apocryphal *Protevangelium Jacobi* (*PBodm*. V) and 3 Cor. (*PBodm*. X), the *Passah-Homily* of the early Church Father MELITON (*PBodm*. XIII), a fragment of a Christian hymn (*PBodm*. XII), the *Apology* of PHILEAS (*PBodm*. XX) and Old Testament Psalms 33:2–34:16 (*PBodm*. IX). This collection stems from four different scribes. Jude, 3 Cor. and *Ode* 11 are written by the same hand and are older (3rd century) than the codex as a whole (4th century).

The discovery of *Papyrus Bodmer* XI, the earliest of the manuscripts so far found, re-opened the debate on the origin (date and place) and language of the *Odes'* original version. Had an original Greek version been expanded at a rather early stage? Now, *Ode* 11 is 7 lines longer than the Syriac version in Codex Harris (i.e., verses 16c–h and 22b; Codex Nitriensis begins unfortunately only at 17:7b). Was the original (shorter or longer) Greek version translated into Coptic and Latin? Neither of the Coptic and Latin quotations concerns *Ode* 11. The main question is, was a shorter Greek original text translated into Syriac? Or was an original Syriac version (which must then have been composed well before the 3rd century) translated into Greek and later expanded in its Greek form?

Another question is, when was the 'Greek' – and 'Coptic' – order (i.e., *Psalms* followed by *Odes*) changed to the 'Syriac' order (i.e.,

---

[10] *The Odes and Psalms of Solomon. Re-edited for the Governors of the John Rylands Library*. 1: *The Text with Facsimile Reproductions*. 2: *The Translation with Introduction and Notes* (Manchester 1916, 1920).

[11] Cf. G. BOCCACCINI, *Middle Judaism: Jewish Thought, 300 B.C.E. to 200 C.E.* (Minneapolis 1991).

[12] M. TESTUZ, *Papyrus Bodmer X–XII* (Cologny-Genève 1959).

Odes followed $_{47}|_{48}$ by *Psalms*)? If, however, the 'Syriac' order was the original one, why was it changed, again very early, to the 'Greek' order?

As for the Syriac version we may add three more aspects:

(i) From Codex Harris which begins somewhere in *Ode* 3 (*Ode* 2 so far seems lost altogether) we are able to conclude not only that there was the source-codex which was directly copied, but also that there was at least one more Syriac manuscript which was used indirectly. This is explicitly stated at 28:17 (cf. also emendations at 26:11 and 40:3).

(ii) If the correction at 24:4b in Codex Nitriensis was made on the basis of a textual collation, a similar conclusion could be drawn for this branch of the Syriac manuscript tree. N and H, together with their respective source manuscripts, on the one hand belong to the same Syriac version but on the other hand contain a sufficient number of variant readings to distinguish the manuscripts as related but distinct branches of transmission.

(iii) The *terminus ad quem* of the *Odes'* Syriac version, not as original but as a translation from the Greek version, is probably given with an allusion to *Ode* 11:23a in EPHREM'S *Madrāšâ de Paradiso* 7.21: 'and nothing is idle there'. The Syriac Church Father died in A.D. 373.

At the end of this brief historical survey I should mention the works of James H. CHARLESWORTH, LATTKE and FRANZMANN which nowadays form the scholarly basis for further studies.[13] The poetical analysis especially of my colleague and former PhD student Majella

[13] J.H. CHARLESWORTH, *The Odes of Solomon. Edited with translations and notes* (Oxford 1973); cf. 2nd ed., almost identical with 1st ed. (Scholars Press 1977); M. LATTKE, *Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis*. 1: *Ausführliche Handschriftenbeschreibung. Edition mit deutscher Parallelübersetzung. Hermeneutischer Anhang zur gnostischen Interpretation der Oden Salomos in der Pistis Sophia*. 1a: *Der syrische Text der Edition in Estrangelā. Faksimile des griechischen Papyrus Bodmer XI*. 2: *Vollständige Wortkonkordanz zur handschriftlichen, griechischen, koptischen, lateinischen und syrischen Überlieferung der Oden Salomos. Mit einem Faksimile des Kodex N*. 3: *Forschungsgeschichtliche Bibliographie 1799–1984 mit kritischen Anmerkungen. Mit einem Beitrag von Majella FRANZMANN: A Study of the Odes of Solomon with Reference to the French Scholarship 1909–1980* (Orbis Biblicus et Orientalis, 25.1–3; Freiburg, Schweiz and Göttingen 1979 [1–2], 1980 [1a], 1986 [3]); M. FRANZMANN, *The Odes of Solomon: An Analysis of the Poetical Structure and Form* (Novum Testamentum et Orbis Antiquus, 20; Freiburg, Schweiz and Göttingen 1991).

FRANZMANN will be of great assistance for vol. IV of my own work, a historical-critical commentary on the *Odes*.

II.

As mentioned above, there is probably a connection between the pseudepigraphical name of Solomon (as author of Psalms 72 [71 𝔊] and 127 [126 𝔊], Proverbs, Ecclesiastes, the Song of Songs, Wisdom, *Psalms* and *Odes*) and both the quasi-canonical classification of the *Odes* and the use of them consequent upon that classification. The statement of this hypothetical connection, however, must be distinguished from the following questions. $_{48}|_{49}$

If these poems are originally an anonymous and, in later terms, rather apocryphal product of an epoch in which Judaism, Gnosticism and Christianity were still overlapping each other, why were they soon called '*Odes*' and why were they attributed to the poet-king Solomon as early as in the second half or at least by the end of the second century, i.e. at a time when the source-manuscript of *Papyrus Bodmer* XI must have existed? Who is the actual author, or group of authors, of this collection? What is the place or the milieu of their origin? And, most importantly, what is the approximate date of their origin and earliest distribution?

It seems too simple just to refer to the statement in 3 Kings 𝔊 5:12 (cf. 1 Kings 4:32), καὶ ἐλάλησεν Σαλωμων τρισχιλίας παραβολάς [cf. 3000 *mᵉšâlîm*], καὶ ἦσαν ᾠδαὶ αὐτοῦ πεντακισχίλιαι [cf. 1005 *šîrîm*], although the number of the *Odes*' κῶλα (i.e., lines of verse) comes very close to a thousand (not 5000, as in the Septuagint).

Recently I raised the question, how old is the allegory that Christ (the Messiah) is the true Solomon?[14] This allegory is found in ATHANASIOS' *Expositio in Psalmos* of the 4th century: οὗτος γάρ ἐστιν ἀληθὴς Σαλομὼν ὁ εἰρηναῖος (*PG* 27.324A). If this allegorical equation is as old as the title of the *Odes of Solomon* the reason for the choice of the pseudonym could be a christological one, that is to say they are meant to be *Odes* of Christ whose name (in Syriac: ܡܫܝܚܐ – *mᵉšîḥâ*) appears seven times in the *Odes* whereas the name 'Jesus' does not occur at all. However, on the basis of R. HANIG's response to my

[14] 'Wie alt ist die Allegorie, daß Christus (Messias) der wahre Salomon sei? Eine wissenschaftliche Anfrage', *ZNW* 82 (1991) 279.

inquiry,[15] the allegory can *not* be traced back to the second century. Therefore this problem of ancient pseudepigraphy remains as open as many others.

III.

I shall restrict myself for the rest of this essay to the problem of dating the *Odes*. Language and imagery of the *Odes* evoke quite a few associations with some New Testament and other early Christian traditions,[16] some ideas of the Dead Sea Scrolls and other Jewish writings, and some Gnostic topics found in *Pistis Sophia* and the Nag Hammadi Codices, to say nothing of allusions to the Hebrew and/or Greek Bible of Jews and early Christians. Speaking of associations and allusions, I should stress that it is almost impossible to find in the *Odes* any direct quotation of, or unambiguous allusion to, earlier writings for many of which the exact dating is also very difficult.

Of course, we are interested in texts which may have influenced the *Odes of Solomon*. This aspect is particularly important for exegetical purposes. At the same time, however, we are looking for words, phrases and more complex images in the *Odes* themselves which may have $_{49}|_{50}$ influenced texts and other traditions especially of the second century. This aspect is important not only for the so-called *Wirkungsgeschichte* visible for example in LACTANTIUS, EPHREM and *Pistis Sophia* but also for the problem of dating the *Odes*. But will it ever be possible to prove beyond reasonable doubt that a text of the early second century, or even the late first century, shows traces of the *Odes of Solomon*?

In order to establish the probability that the *Odes* existed by the end of the second century I shall begin with a quotation from chapter 2 of the *Untitled Text* in the Coptic-Gnostic Bruce Codex which stems from the first half of the third century.

> The second *place* (τόπος) came into existence which will be called *demiurge* (δημιουργός) and father and *logos* (λόγος) and *source* (πηγή) and *understanding* (*mind*) (νοῦς) and man and *eternal* (ἀίδι-

[15] 'Christus als »wahrer Salomo« in der frühen Kirche', *ZNW* 84 (1993) 111–34.

[16] Cf. some of my previous papers, e.g., 'The Apocryphal *Odes of Solomon* and New Testament Writings', *ZNW* 73 (1982) 294–301; 'Zur Bildersprache der *Oden Salomos*', *Symbolon* 6 (1982) 95–110.

ος) and *infinite* (ἀπέραντος). ... And the stretching out of his hands is the manifestation of the *cross* (σταυρός). The stretching out of the *cross* (σταυρός) is the *ennead* (ἐννεάς) on the right side and on the left. The sprouting of the *cross* (σταυρός) is the incomprehensible man.[17]

At the beginning of the third century the African MINUCIUS FELIX said in his *Octavius*, concluding his remarks on the cross (29.3–8): *crucis signum est, et cum homo porrectis manibus deum pura mente veneratur* (29.8).[18] 'And [it is the sign of a cross] when a man, with hands stretched out, adores God with a pure mind' (*Ante-Nicene Fathers* 4.191). At the same time, or even earlier towards the end of the second century, TERTULLIAN concluded an anti-Jewish passage as follows: *Nos uero non attollimus tantum, sed etiam expandimus, et dominica passione modula<ta>, tum et orantes confitemur Christo* (*De oratione* 14; cf. CChr.SL 1.265.6-8 DIERCKS). 'We, however, not only raise, but even expand them [i.e., our hands]; and, taking our model from the Lord's passion, even in prayer we confess to Christ' (*Ante-Nicene Fathers* 3.685).

Tracing this particular symbolism back to the second century we do not yet find it in the *First Apology* of JUSTIN MARTYR who called the symbol (σχῆμα) of the cross in the world (κόσμος) 'the greatest symbol of his [i.e., Christ's] might and ruling power' (τὸ μέγιστον σύμβολον τῆς ἰσχύος καὶ ἀρχῆς αὐτοῦ) (55.2).[19] Since there is no other text of the first and second centuries containing this symbolism, *Ode* 27 which is almost identical with the opening lines of *Ode* 42 might have been known to TERTULLIAN and/or MINUCIUS FELIX. $_{50}|_{51}$

Ode 27

1 I extended my hands and hallowed my Lord;
2 because the stretching out of my hands is his sign,

[17] C. SCHMIDT and V. MACDERMOT, *The Books of Jeu and the Untitled Text in the Bruce Codex* (Nag Hammadi Studies, 13; Leiden, 1978) 226.18–227.18.

[18] B. KYTZLER, *M. Minucius Felix, Octavius* (München 1965) 166–169.

[19] E. GOODSPEED, *Die ältesten Apologeten. Texte mit kurzen Einleitungen* (Göttingen 1914; repr. 1984) 66. On the symbol of outstretched hands cf. also *Dialogue with Trypho* 40.3, 91.1–3, especially 91.3 (διά τε τοῦ τύπου τῆς ἐκτάσεως τῶν χειρῶν τοῦ Μωυσέως): GOODSPEED, 137, 205. Moses' hands are seen as a symbol of victory.

3 and my extension the wood which [is] upright.[20]

Ode 42:1–2a

1 I extended my hands and drew near towards my Lord;
because the stretching out of my hands is his sign,
2 and my extension [is] the extended wood,
that was hung up upon the way of the upright one.[21]

Both texts are extremely difficult to interpret. What is the exact meaning of 'extension', *simplicitas*/ἁπλότης (cf. Rom. 12:8; 2 Cor. 8:2; 9:11, 13; 11:3; Eph. 6:5) or *liberalitas*, 'generosity'? The Syriac word for 'wood' (*qaysâ*) and especially the addition of 42:2b may have been influenced by the terminology of Deut. 21:22; Acts 5:30; 10:39; Gal. 3:13 (ἐπὶ ξύλου, κρεμᾶν or κρέμασθαι).

Let me continue with MONTANOS whose prophetic work began either in 156/7 according to EPIPHANIOS (*Panarion haer.* 48.1) or in 172 on EUSEBIOS' reckoning (*Chronicle*). I do not think that the *Odes of Solomon* are Montanist as was claimed by F.C. CONYBEARE and S.A. FRIES as early as 1911.[22] When these two scholars published their articles *Papyrus Bodmer* XI was still unknown. But the *Odes* may have been known to MONTANOS. And since Montanism is, according to K. ALAND, a 'Restauration urchristlicher Gedanken und Formen',[23] some passages of the *Odes* may have had an impact on MONTANOS and his followers.

According to EPIPHANIOS, *Panarion haer.* 48.4, MONTANOS says: ἰδού, ὁ ἄνθρωπος ὡσεὶ λύρα, κἀγὼ ἐφίπταμαι ὡσεὶ πλῆκτρον. ὁ ἄνθρωπος κοιμᾶται, κἀγὼ γρηγορῶ. ἰδού, κύριός ἐστιν ὁ ἐξιστάνων καρδίας ἀνθρώπων καὶ διδοὺς καρδίαν ἀνθρώποις.[24] MONTANOS, who speaks in the name of the Father, the Son and the Paraclete, compares the human being with a lyre over which the deity flies like the plectrum. The human being sleeps and the deity is awake.

---

[20] Cf. FRANZMANN (above n.13) 204.

[21] Cf. FRANZMANN (above n.13) 282.

[22] F.C. CONYBEARE, 'The *Odes of Solomon* Montanist', *ZNW* 12 (1911) 70–75; S.A. FRIES, 'Die *Oden Salomos*. Montanistische Lieder aus dem 2. Jahrhundert', *ZNW* 12 (1911) 108–125.

[23] 'Montanismus', *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* 4 (1960) 1117–18.

[24] Cf. N. BONWETSCH, *Texte zur Geschichte des Montanismus* (Kleine Texte, 129; Bonn 1914) 17.8–12; A. HILGENFELD, *Die Ketzergeschichte des Urchristentums urkundlich dargestellt* (Leipzig 1884; repr. Darmstadt 1966) 591 nr. 2.

The Lord changes the hearts of the human beings and gives a [new] heart to them.[25]

Let us compare this prophecy of MONTANOS with two passages of the *Odes of Solomon.*

(i) 'As the [hand/wind] moves in the kithara, and the strings speak; so speaks in my members the Spirit of the Lord, and I speak by his love' (*Ode* 6:1–2: FRANZMANN, 41; cf. *Ode* 14:8 and 26:3). 51|52

(ii) 'You gave your heart, Lord, to your believers' (*Ode* 4:3c: FRANZMANN, 25). The opening of *Ode* 4 speaks about God's holy place and has also been connected with Montanism.

In the seventh century *Doctrina patrum de incarnatione verbi* (ed. F. DIEKAMP [1907] 306.7–10)[26] we find an interesting quotation of MONTANOS ἐκ τῶν ᾠδῶν, which are not necessarily *Odes* of MONTANOS himself): μίαν ὁ Χριστὸς ἔχει τὴν φύσιν καὶ τὴν ἐνέργειαν καὶ πρὸ τῆς σαρκὸς καὶ μετὰ τῆς σαρκός, ἵνα μὴ διάφορος γένηται, ἀνόμοια καὶ διάφορα πράττων (ch. 41, XIV; cf. BONWETSCH, 32.13–16; HILGENFELD, 591 nr. 6). 'Christ has *one* nature and activity before and after the flesh (i.e., incarnation), lest he became different, doing dissimilar and different things'. According to HILGENFELD this statement does not presuppose Monophysitism and Monothelitism of the 5th and 7th centuries (592 n. 1001).

Again we may consider a crucial passage of the *Odes* which has always caused exegetical difficulties.

(iii) 'The Messiah in truth is one' (*Ode* 41:15a: FRANZMANN, 276). Is it possible that the christological statement of MONTANOS is an early commentary on an enigmatic and emphatic poem? It is the emphasis (ܒܫܪܪܐ – *bašᵉrārâ*) which distinguishes the *Ode's* line from the hymnic εἷς κύριος Ἰησοῦς Χριστός of 1 Cor. 8:6 (cf. also IGN. *Magn.* 7.2: ἐπὶ ἕνα Ἰησοῦν Χριστόν).[27]

If there is an echo of the *Odes* in these fragmentary utterances of MONTANOS then many more passages of the *Odes* have to be investigated in the light of what we know of the Montanist movement. The

---

[25] A. HILGENFELD (see previous note) 592.

[26] Cf. 2nd ed. of Franz DIEKAMP's *Doctrina*, with corrections and additions of B. PHANOURGAKIS, ed. by E. CHRYSOS (Münster 1981) 306.

[27] Cf. M. LATTKE, 'Die Messias-Stellen der *Oden Salomos*', in C. BREYTENBACH and H. PAULSEN (eds), *Anfänge der Christologie* (Göttingen 1991) 429–45, esp. 442–5.

starting point could still be the survey of FRIES, already noted. Here are a few examples.

(i) *Ode* 4:1–4 may stand behind the Montanist prophecies about the holy places Tymion and Pepuza in Phrygia where the new Jerusalem is expected (FRIES, 115).

(ii) The 'Milk of God' passages (*Odes* 8:17; especially 19:1–5; cf. 35:6) may be an important link in the development of the Montanist milk-sacrament (FRIES, 115-16).

(iii) *Ode* 33 may be one root of the prophetic self-understanding of the virgin prophetess Priscilla (FRIES, 116–17).

The most important aspect, however, in the context of this paper's specific topic is the following one. If MONTANOS' knowledge and use of the *Odes* is highly probable, the *terminus ad quem* of the *Odes* is with the same probability mid-second century. It does not matter whether at that time they were already called *Odes of* ***Solomon*** or not. The quotation of MONTANOS 'from the *Odes*' suggests, however, that they were already called *Odes*. And from this we may draw the conclusion that as early as that date a Greek version of the *Odes* was in circulation.

There are a few supportive arguments for this which all come from the school of VALENTINOS. 52|53

(i) PTOLEMAIOS compared in his letter to Flora (*Φλώρα*) the addressee with 'a beautiful and good land' (καλὴ γῆ καὶ ἀγαθή) which reveals 'the fruit' (τὸν καρπόν) of the 'seeds' (σπερμάτων) (EPIPHANIOS, *Panarion haer*. 33.7.10).[28] This simile (ὡς) reminds us of *Ode* 11:12b: ἐγενόμην ὡς ⟦ἡ⟧ γῆ θάλλουσα καὶ γελῶσα τοῖς καρποῖς αὐτῆς. 'I became like the earth, sprouting and laughing by its fruits' (FRANZMANN, 88). Both, however, the language of the *Ode* and the

[28] For the Greek text in full (ἐάν γε ὡς καλὴ γῆ καὶ ἀγαθὴ γονίμων σπερμάτων τυχοῦσα τὸν δι' αὐτῶν καρπὸν ἀναδείξῃς) cf. G. QUISPEL, *Ptolémée, Lettre à Flora. Analyse, texte critique, traduction, commentaire et index grec*, 2nd ed. (Sources chrétiennes, série annexe de textes non chrétiens, 24 *bis*; Paris, 1966) 72 and W. VÖLKER, *Quellen zur Geschichte der christlichen Gnosis* (Sammlung ausgewählter kirchen- und dogmengeschichtlicher Quellenschriften, NF 5; Tübingen, 1932) 93. Cf. German translation of H. LEISEGANG, *Die Gnosis* (Kröners Taschenausgabe, 32; Leipzig 1924 = 5th ed., Stuttgart, 1985) 308: 'wenn du wie ein schönes und gutes Stück Land, das keimkräftige Samen erhalten hat, die durch sie erzeugte Frucht ans Licht gebracht hast'.

imagery of PTOLEMY, may have been inspired by Matthew 13:8: ἄλλα δὲ ἔπεσεν ἐπὶ τὴν γῆν τὴν καλὴν καὶ ἐδίδου καρπόν.

(ii) We will later see that the phrase πατὴρ τῆς ἀληθείας in 2 Clement may go back to *Ode* 41:9. But already here we have to ask whether the *Odes of Solomon* also had an impact on HERACLEON who flourished from about 145 to 180 as a disciple of VALENTINOS. In his commentary on John 4:21 we find the same expression.[29]

(iii) The third disciple of VALENTINOS to be mentioned, before we come to the teacher himself, is MARCUS GNOSTICUS. According to IRENAEUS he said: Ἀγνοίας δὲ λύσις ἡ ἐπίγνωσις αὐτοῦ ἐγίνετο (*Haer.* 1.15.2).[30] 'The knowledge of the Father was removal of ignorance.'[31] This antithetical parallelism is also found in *Ode* 7:21: 'For ignorance was destroyed, because the knowledge of the Lord came' (FRANZMANN, 55).

Let me now take one step further. CLEMENT OF ALEXANDRIA has preserved part of a homily of the Gnostic theologian VALENTINOS who lived at Rome from c.136 to c.165. The text is found in *Strom.* 6.52.3–4:

> ἤδη δὲ καὶ τῶν τὴν κοινότητα πρεσβευόντων ὁ κορυφαῖος Οὐαλεντῖνος ἐν τῇ περὶ φίλων ὁμιλίᾳ κατὰ λέξιν γράφει· Πολλὰ τῶν γεγραμμένων ἐν ταῖς δημοσίαις βίβλοις εὑρίσκεται γεγραμμένα ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦ θεοῦ. τὰ γὰρ κοινά, ταῦτά ἐστι τὰ ἀπὸ καρδίας ῥήματα, νόμος ὁ γραπτὸς ἐν καρδίᾳ. οὗτός ἐστιν ὁ λαὸς $_{53}|_{54}$ ὁ τοῦ ἠγαπημένου ὁ φιλούμενος καὶ φιλῶν αὐτόν (HILGENFELD, 300–301).

And even VALENTINOS the head of those who cultivate the community writes in the homily *On Friends* as follows: 'Much of what has been written in books used by the public is found as written in God's

---

[29] Fragment 20; cf. A.E. BROOKE, *The Fragments of Heracleon. Newly Edited from the MSS. with an Introduction and Notes* (Texts and Studies, 1.4; Cambridge, 1891; repr. Nendeln/Liechtenstein, 1967) 77.16–17.

[30] Cf. N. BROX, *Irenäus von Lyon, Epideixis, Adversus haereses – Darlegung der apostolischen Verkündigung, Gegen die Häresien I* (Fontes Christiani, 8/1; Freiburg 1993) 244–245.

[31] Cf. also *Corpus Hermeticum* 13.8 according to W. BAUER, 'Die *Oden Salomos*', in E. HENNECKE and W. SCHNEEMELCHER (eds), *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung*, Bd. II: *Apostolisches, Apokalypsen und Verwandtes* (Tübingen, 3rd ed. 1964) 576–625: 'Es kam zu uns die Erkenntnis (*γνῶσις*) Gottes; durch ihr Kommen wurde die Unkenntnis (*ἄγνοια*) vertrieben' (586).

Ekklesia. For the common things are: the words from the heart, [and] the law written in the heart [cf. Rom. 2:15]. This is the Beloved One's people that is loved and loves him.'

CLEMENT adds a note on the books mentioned by VALENTINOS: Δημοσίας γὰρ βίβλους, εἴτε τὰς ἰουδαϊκὰς λέγει γραφάς, εἴτε τὰς τῶν φιλοσόφων, κοινοποιεῖ τὴν ἀλήθειαν (*Strom*. 6.53.1: HILGENFELD, 301). 'For whether he refers to the Jewish writings or to those of the philosophers as public books, he makes the truth common property.' HILGENFELD is probably right in saying that VALENTINOS himself does not refer to philosophical but only to holy writings, 'nur heilige Schriften, in welchen Juden und Christen, das alte und das neue Volk Gottes, dessen Offenbarung zu besitzen glaubten' (301).

There was of course no biblical canon at the time of VALENTINOS, who is most certainly acquainted with holy writings which only later were labelled as apocryphal, or were disputed, and separated from the canonical ones. The last sentence of the homily's fragment may well be an allusion to Pauline and Johannine passages (cf. ἀγαπάω and especially the participle ἠγαπημένος). But at the same time the statement 'This is the Beloved One's people that is loved and loves him' sounds like a summary of *Ode* 3,[32] which is provided in translation here to give one more or less complete example.

Ode 3

1 --- I am putting on,
2 and his members are with him,
and in them I hang.
And he loves me.
3 For I should not have known to love the Lord,
if he did not love me.
4 Who can distinguish love,
but he who is beloved?
5 I love the Beloved,

---

[32] In the context of this paper it is not important whether VALENTINOS himself was a Gnostic or not. This question is discussed in a very thorough monograph by C. MARKSCHIES, *Valentinus Gnosticus? Untersuchungen zur valentinianischen Gnosis mit einem Kommentar zu den Fragmenten Valentins* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 65; Tübingen 1992). As far as I can see, MARKSCHIES does not mention the *Odes of Solomon* in his interpretation of Fragment 6 (186–204).

and my soul loves him.
And where his rest [is],
I am also.
6 And I shall not be a stranger, $_{54}|_{55}$
because there is no jealousy with the Lord Most High and merciful.
7 I have been united,
because the lover has found him, the Beloved,
because I shall love him, the Son,
in order that I will be the Son.
8 For he who cleaves to him who is immortal,
he also will be immortal.
9 And he who chooses the life
will be living.
10 This is the Spirit of the Lord who is without falsehood,
[the Spirit] who teaches men that they might know his [the Lord's] ways.
11 Become wise and get to know and wake up.
Halleluja.[33]

Where and when did CLEMENT OF ALEXANDRIA, who lived from about 150 to 215, find the homily and other writings of VALENTINOS? Where and when did VALENTINOS himself write his homily, in Egypt already (i.e. before 135) or not until he came to Rome, or even later when he left Rome (in 165)? Exact answers to these questions may no longer be attainable, but if it is true that the statement of VALENTINOS is a reflection of *Ode* 3 the *terminus ad quem* of this book of poems moves back from the mid-second century (provided the Montanist allusions are true)[34] to the first half of the second century.

---

[33] Cf. translation and structural analysis of this *Ode*, the first one preserved in Syriac, by FRANZMANN, 18–23, esp. 19. As far as the English translation is concerned I have made a few changes.

[34] Support for this step of dating is perhaps given with TATIAN's *Diatessaron* if the variant reading of Matthew 16:18, 'bars (μοχλοί) of Sheol', is dependent on *Ode* 17:9; cf. S. BROCK, 'Some Aspects of Greek Words in Syriac', in A. DIETRICH (ed.), *Synkretismus im syrisch–persischen Kulturgebiet* (Göttingen 1975) 80–108, esp. 95–8; cf. also my discussion of μοχλός and other Greek words in the *Odes*, 'Die griechischen Wörter im syrischen Text der *Oden Salomos*', in the forthcoming Sebastian BROCK *Festschrift* (Oxford 1994) [see next contribution to the present volume].

Again, as with Montanism, traditions of Valentinianism will reveal more influences of the *Odes*; cf. especially IRENAEUS and the *Excerpta ex Theodoto* in CLEMENT OF ALEXANDRIA, e.g., the interpretation of the χιτῶνας δερματίνους (Gen. 3:21) in *Exc.* §55 (cf. CL.AL., *Strom.* 3.95.2): τοῖς τρισὶν ἀσωμάτοις ἐπὶ τοῦ Ἀδὰμ τέταρτον τὸν χοϊκόν, τοὺς δερματίνους χιτῶνας (HILGENFELD, 359 n.604 on 'dem sinnlichen Fleische');[35] cf. 'garments of skin' in *Ode* 25:8. Other examples include Aeons (*Ode* 12:4, *Exc.* 7.1) and Middle Place (*Ode* 22:2, IREN. 1.7.1; 2.30.2). 55|56

Let us now look at a phrase in 2 Clement, one of the writings of the so-called Apostolic Fathers. This 'Mahnrede' can be dated to about 130–50. There is a general connection with Gnostic terminology.[36] In 3.1 and 20.5 the unknown author calls God πατὴρ τῆς ἀληθείας. This expression does not occur in the New Testament or in any other writing of Early Christianity. It appears also, however, in a rather gnosticising context, in *Ode* 41:9. '[8] They will marvel, all those who see me, because from another race am I. [9] For the Father of truth (ܐܒܐ ܕܫܪܪܐ – *'abâ daš^erârâ*) remembered me, he who gained me from the beginning.'[37]

If it is possible to show – and indeed, it is – that, apart from this genitive expression, there are more gnostic or gnosticising traditions in 2 Clement and in contemporary parts of the Apostolic Fathers (like Barnabas and Diognetus), allowing conceptual and contextual links to the *Odes*, what conclusion is to be drawn? I think the conclusion must be that the *terminus ad quem* of the **Greek** *Odes* moves back again, this time from the first half to the first quarter of the second century.[38]

---

[35] Cf. text and translation of F. SAGNARD, *Clément d'Alexandrie, Extraits de Théodote. Texte grec, introduction, traduction et notes* (Sources chrétiennes, série annexe de textes non chrétiens, 23; Paris 1948; corr. repr. 1970) 170–171: Τοῖς τρισὶν ἀσωμάτοις ἐπὶ τοῦ Ἀδὰμ τέταρτον ἐπενδύεται ὁ χοϊκός, τοὺς δερματίνους χιτῶνας. 'Sur Adam, par-dessus les trois éléments immatériels, l'homme «terrestre» (χοϊκός) en a revêtu un quatrième: «*les tuniques de peaux*»'; cf. IREN. *Haer.* I 5,5.

[36] Cf. K. WENGST, *Didache (Apostellehre), Barnabasbrief, Zweiter Klemensbrief, Schrift an Diognet* (Schriften des Urchristentums, 2; Darmstadt 1984) 203–80, esp. 214 and 227.

[37] FRANZMANN, 275; cf. θεὸς τῆς ἀληθείας in 2 Clem. 19.1, and already 1 Esra𝔊 [= 3 Ezra𝔏] 4:40, εὐλογητὸς ὁ θεὸς τῆς ἀληθείας – *benedictus Deus veritatis*.

[38] Hermann JORDAN in his *Geschichte der altchristlichen Literatur* (Leipzig 1911)

Support for this comes from the Epistle of Barnabas which can be dated to c.130/132. In Barn. 5.5–7 we find a discussion of the question why 'the Lord of all the world' (παντὸς τοῦ κόσμου κύριος) 'endured to suffer for our life' (ὑπέμεινεν παθεῖν περὶ τῆς ψυχῆς ἡμῶν). Part of the answer given to this question is, 'in order to fulfil the promise made to the fathers, and himself to prepare for himself the new people' (ἵνα τοῖς πατράσιν τὴν ἐπαγγελίαν ἀποδῷ καὶ αὐτὸς ἑαυτῷ τὸν λαὸν τὸν καινὸν ἑτοιμάζων κτλ.).[39]

This statement may be an allusion to Romans 15:8: εἰς τὸ βεβαιῶσαι τὰς ἐπαγγελίας τῶν πατέρων. But Paul's words do not explain in full the text of Barnabas. So we turn to the *Odes* again for a fuller explanation. *Ode* 31:8–13 speaks of condemnation, endurance, suffering, my people and the promises to the patriarchs:

8 And they condemned me,
while I stood firm;
me, who had not been condemned.
9 And they divided my spoil,
while nothing was owing to them.
10 But I myself endured and kept silence and was still,
that I might not be disturbed by them. 56|57
11 But I stood undisturbed like solid rock,
which is beaten by waves and endures.
12 And I suffered their bitterness because of lowliness,
in order that I might save my people and instruct it,
13 and might not render void the promises which [were]
to the patriarchs,
which I promised for the salvation of their seed.[40]

The next and last item makes it explicit that the author of Barnabas was referring to a source. In Barn. 11.10, a 'prophetic saying of uncertain

---

suggested already the time around 125 as date of origin for these Greek products of early Christian poetry (458–9). In my commentary on the *Odes* I shall discuss the problem of dating on a broader basis, especially in response to L. ABRAMOWSKI, 'Sprache und Abfassungszeit der *Oden Salomos*', *Oriens Christianus* 68 (1984) 80–90.

[39] Cf. K. LAKE, *The Apostolic Fathers*, 1: *I Clement, II Clement, Ignatius, Polycarp, Didache, Barnabas* (London, 1912; repr. 1977) 354–357, especially 357.

[40] FRANZMANN, 226–227; cf. WENGST, 148–151.

origin',[41] we find the phrase δένδρα ὡραῖα. This new formation ('Neubildung'; cf. WENGST, 173) was certainly influenced by Genesis 3:22–24 and Ezekiel 47:1–12. However, the exact wording is not yet found in the Septuagint. But it occurs in *Ode* 11:16c, the first line of a six line visionary description of the Paradise only preserved in the Greek version of *Ode* 11: ἐθεασάμην δένδρα ὡραῖα καὶ καρποφόρα, 'I saw mature and fruitbearing trees' (FRANZMANN, 89). If Barnabas found the phrase δένδρα ὡραῖα in the paradisology of *Ode* 11, the question must be asked whether his reference to ἕτερος προφήτης (Barn. 11.9) had the author of the Greek *Ode* in mind.

This brings us very close to the time when IGNATIUS OF ANTIOCH wrote his letters in which we find numerous parallels to the *Odes*. But it brings us also closer to the period around the turn of the first century from which quite a few of those writings originate that are now part of the New Testament, i.e., the Corpus Johanneum (especially the Fourth Gospel and 1 John), the pseudo- and deutero-Pauline letters (especially Colossians, Ephesians and 1 Timothy), Hebrews and the letters ascribed to Peter (especially 1 Peter). This latest stage of origin of the New Testament writings must also be the time of origin of the *Odes*. In H. KOESTER's words: 'They may have been written at about the same time as the prologue of the Gospel of John, but a date in early II CE is just as likely.'[42]

In conclusion I would like to raise the following question: Why did an early Christian, or a group of Christians, write these *Odes*? The answer to this question may be found in the New Testament itself. It may be similar to the reason why someone wrote the apocryphal correspondence of the Corinthians with Paul called 3 Corinthians (cf. 1 Cor. 5:9 where Paul mentions a previous letter), and another person composed the apocryphal letter of Paul to the Laodiceans (cf. Col. 4:16!).

There is a passage in Colossians 3:16 and, obviously dependent on that, in Ephesians 5:19 where psalms, hymns and (spiritual) odes are mentioned. Since we do not know of any other early Christian book of 57|58 odes, it is possible that this reference led to the production of mythological and poetical odes later called the 42 *Odes of Solomon* and

---

[41] W. BAUER, *A Greek–English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, 2nd ed. revised and augmented by F.W. GINGRICH and F.W. DANKER (Chicago and London 1979) 897.

[42] H. KOESTER, *History and Literature of Early Christianity* (Philadelphia, Berlin and New York, 1982) 217.

combined with the 18 *Psalms of Solomon* to form a collection of 60 pieces of religious poetry.

I would like to close with some considerations of H. KOESTER whose works have inspired my studies in the history and literature of Early Christianity.

> It is still an open question whether the *Odes of Solomon* should ... be called a gnostic hymnbook. Although the gnostic character of many of these concepts cannot be doubted, it is quite likely that gnostic images and terms expressing the individual's hope for a future life and resurrection were not limited to communities committed to gnostic theology but had become much more widespread. If this was the case, this oldest Christian hymnal attests that Gnosticism affected the language of early Christian piety in Syria very deeply indeed.[43]

58|59

[43] (See previous note) 218.

[Abbreviations in the following Appendix: *O* = *Odes*, *P* = *Psalms of Solomon*].

Appendix

Chronological table of manuscripts, quotations, canon-lists and editions

A.D.	MANUSCRIPTS (Greek/Copt./Syr.)	QUOTATIONS (Copt./Lat./Syr.)	LISTS (Canon)	EDITIONS ETC. (Copt./Greek/Syr.)
	𝔖 ←?→ 𝔊			
200	***PBodm.* XI** (*O*)			
250		**Pistis Sophia* (*P*+*O*)		
304/13	(ℭ?)	LACTANTIUS (*O* [+ *P*?])		
350	**A** (*P*+*O*) (ℭ?)	EPHREM		
600			Ps.-ATHANASIOS (*P*+*O*)	
850			NIKEPHOROS (*P*+*O*)	
850	(Syr. Codex in N?)			
900	**N** (*O*+*P*)			
1300	(Syr. Codex in H!)			
1400	**H** (*O*+*P*)			
				(Coptic *Odes*)
1799				C.G. WOIDE
1812				F. MÜNTER
1853				M.G.SCHWARTZE/ J.H. PETERMANN
1891				A. HARNACK
1925				C. SCHMIDT
				(Greek *PsSol.* [+ *Odes*])
1891				H.E. RYLE/M.J. JAMES
				(Syriac *Odes*)
1909				J.R. HARRIS ([2]1911)
1916/20				J.R. HARRIS/ A. MINGANA 1–2
				(Greek *Ode* 11)
1959				M. TESTUZ
				(Copt., Greek & Syr. *Odes*)
1973				J.H. CHARLESWORTH ([2]1977)
1979/80/86				M. LATTKE 1–2, 1a, 3
1991				M. FRANZMANN

Nachtrag

Bei dem vorstehenden Beitrag handelt es sich um die längere Version eines Vortrags, den ich auf der am Anfang genannten Konferenz zu Ehren von Professor Edwin A. JUDGE in Sydney gehalten habe und der in den 'Ancient History in a Modern University'-*Proceedings* enthalten ist. Auf Einladung der Professoren Helmut KOESTER und François BOVON habe ich meine Thesen zur Datierung, die auch in deutscher Sprache erschienen sind (vgl. *Oden Salomos*, übersetzt und eingeleitet von Michael LATTKE [Fontes Christiani 19; Freiburg u.a.: Herder, 1995] 7–35), dann noch einmal am 28. September 1994 in den vereinigten neutestamentlichen Seminaren der Harvard Divinity School vorgetragen und diskutiert.

ARAM Periodical 5:1&2 — *A Festschrift for Dr. Sebastian P. BROCK* (1993), 285–302.

Die griechischen Wörter im syrischen Text der *Oden Salomos*

Sebastian BROCK, dem dieser Festschriftbeitrag dankbar gewidmet ist, hat sich verschiedentlich im Rahmen der Behandlung von Problemen antiker Mehrsprachigkeit und Übersetzungstechnik mit griechischen Wörtern in syrischen und anderen orientalischen Texten befaßt.[1]

In seiner Rezension der Bände I, Ia und II von *Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis*[2] äußert BROCK folgende Verbesserungswünsche zur *Konkordanz der Oden* [3]:

> Some students of the *Odes* might be ungrateful enough to have preferred a separate list of Greek loan words in the Syriac text (the *Odes* were not included in A. SCHALL's *Studien über griechische Fremdwörter im Syrischen*) and a ranking list of word frequency.

Der erste Wunsch soll hier endlich erfüllt werden, nachdem bisher kein kompetenter Syrologe diesen Vorschlag aufgegriffen hat.[4] Es gibt zwar einen "Excursus: Greek loan words in the Syriac *Odes*" bei FRANZMANN,[5] doch ist diese kleine Liste unvollständig, enthält keine Stellenangaben und ist als reine Liste auch kaum ein Exkurs. Was den zweiten Wunsch von BROCK angeht, ist allerdings auf "Appendix A – Word frequency tables" bei FRANZMANN[6] hinzuweisen.

Im syrischen Text der *Oden Salomos* finden sich die folgenden griechischen Wörter, die meist als "Fremdwörter", manchmal auch als "Lehnwörter" bezeichnet werden. Die Abgrenzung zwischen diesen bei-

[1] BROCK, "Review of M BLACK", 276–277; "The phenomenon of the Septuagint", 32–35; "Some aspects of Greek words"; "The treatment of Greek particles"; "Aspects of translation technique".

[2] LATTKE, *Die Oden Salomos*.

[3] BROCK, "Review of LATTKE, *Die Oden Salomos*", 324.

[4] LATTKE, *Die Oden Salomos*, III, 347.

[5] FRANZMANN, *The Odes of Solomon*, 3.

[6] FRANZMANN, *op.cit*. 318–397.

den Kategorien ist nie ganz eindeutig, und "it is virtually impossible to make any 285|286 hard and fast distinction in Syriac between loanwords and foreign words".[7] Die Stellenangaben in der folgenden Tabelle beziehen sich zunächst nur auf den syrischen Text der handschriftlich erhaltenen *Oden* 3–42 (S). Übereinstimmung mit dem griechischen Text von *Ode* 11 (𝔊) ist durch Asteriskus vor dem Beleg gekennzeichnet (z.B. *11,16). Wo der griechische Text aus der koptischen Übersetzung (K) erschlossen werden kann, steht vor dem Beleg ein doppeltes Sternchen (vgl. als einzige Stelle **5,5).

GRIECHISCH	SYRISCH	*ODEN SALOMOS*
ἀήρ	ܐܐܪ	**5,5[8]
(γάρ)	ܓܝܪ	65mal[9]
γένος	ܓܢܣܐ	41,8
(δέ)	ܕܝܢ	24mal[10]
κιθάρα	ܩܝܬܪܐ	6,1; 7,17; 14,8; 26,3
κίνδυνος	ܩܝܢܕܘܢܘܣ	38,5; 39,8
κυβερνήτης	ܩܘܒܪܢܝܛܐ	16,1
λιμήν	ܠܡܐܢܐ	38,3
μοχλός	ܡܘܟܠܐ	17,9
ξένος	ܐܟܣܢܝܐ	17,6
παράδεισος	ܦܪܕܝܣܐ	*11,16; *11,18; *11,23; *11,24; 20,7
πεῖσα(ι)	ܦܝܣܐ	8,19; 39,8
πινακίδιον, πίναξ	ܦܢܩܝܬܐ	23,21
πρόσωπον	ܦܪܨܘܦܐ	8,15; *11,14[11]; 15,9; 17,4; 22,11; 25,4; 31,5; 42,13

286|287

[7] Brock, "Some aspects of Greek words", 81.

[8] Vgl. NÖLDEKE, *Kurzgefasste syrische Grammatik*, 59: "meist f., doch auch m." (§ 88). Auch wenn ܐܠܐ öfter die Bedeutung von ἀλλά hat, handelt es sich nicht um ein griechisches Wort, wie der Hinweis in der Konkordanz suggerieren könnte, vgl. LATTKE, *Die Oden Salomos*, II, 49.

[9] Der griechische Text von *Ode* 11, besonders von 11,2 und 11,23, enthält ebensowenig wie der koptische Text der *Oden* 1, 5, 6, 22 und 25 die Partikel γάρ, vgl. Edition: LATTKE, *Die Oden Salomos*, I, 106–113. Zu den Belegen vgl. Konkordanz: LATTKE, *Die Oden Salomos*, II, 63–64.

[10] Weder die griechischen Verse von *Ode* 11 noch die koptischen Stücke der *Oden* enthalten die Partikel δέ, vgl. Konkordanz: LATTKE, *Die Oden Salomos*, II, 76.

[11] In 11,13 entspricht dem griechischem Wort πρόσωπον das syrische Wort ܐܦܐ.

GRIECHISCH	SYRISCH	*ODEN SALOMOS*
σαμψήρα	ܣܡܦܝܪܐ	28,4[12]
τάγμα	ܬܓܡܐ	35,4

ἀήρ > ܐܐܪ (**5,5)

Bei dem Wort ܐܐܪ ("Luft"), dessen zweiter Buchstabe "bei vielen Syrern (stets?) die Aussprache *j*", also eine konsonantische Artikulation "erhält",[13] handelt es sich um das griechische Wort ἀήρ, das selbst "ein Wurzelnomen unbekannter Herkunft" ist.[14] In *Ode* 5,5 gehört das Wort auch zu den griechischen Wörtern in Ⲕ.[15]

Während im Parallelismus von 5,5a und b der erste Ausdruck in Ⲕ und Ⲋ übereinstimmt ("Wolke der Finsternis"), erscheint die Wortfolge beim zweiten Ausdruck vertauscht: "Nebel der Luft" (Ⲕ), "Luft des Nebels" (Ⲋ). Die Ausdrücke sind mit Sicherheit beeinflußt durch die Theophaniesprache von Ps 17,12𝔊 und 2Reg 22,12𝔊, wo neben σκότος die Wendung ἐν νεφέλαις ἀέρων bzw. ἀέρος steht (vgl. Peschitta: ܕܐܐܪ ܥܢ̈ܢܐ).

Mit der gleichen Sicherheit kann man annehmen, daß ἀήρ auch in der griechischen Version der *Oden* gebraucht wurde. Ob dabei die ganze Genitivverbindung ὁμίχλη τοῦ ἀέρος lautete, kann man nur vermuten.[16]

γάρ / ܓܝܪ und δέ / ܕܝܢ

Das syrische Wörtchen ܓܝܪ[17], das der griechischen, aus γε und ἄρ zusammengezogenen Partikel γάρ nachgebildet ist,[18] hebt in Begrün-

---

[12] Das griechische Wort σαμψήρα, das auch σαμσειρα geschrieben werden kann (vgl. *PGiss.*47.11 aus dem 2. Jahrhundert n.Chr.), hat seinen Ursprung im persischen Wort *šamšīr* (LIDDELL & SCOTT, A Greek–English Lexicon, 1582).

[13] NÖLDEKE, *Kurzgefasste syrische Grammatik*, 23.

[14] FRISK, H, *Griechisches etymologisches Wörterbuch*, I, 27.

[15] LATTKE, M, *Die Oden Salomos*, II, 15–16.

[16] PAYNE SMITH, *Thesaurus Syriacus*, 2995, zu ⲚⲒϤ CRUM, *A Coptic dictionary*, 239.

[17] *gēr*, nach BROCKELMANN, *Syrische Grammatik mit Paradigmen*, 33 und *Lexicon Syriacum*, 114 "aus *gair*", vgl. arab. *ǧairi*.

[18] FRISK, *op.cit.* 127, 289, 293.

dungssätzen, die auch im Syrischen "asyndetisch angereiht" werden, "das erste Wort" hervor, bedeutet dann "fürwahr" oder "wahrlich", obwohl es "zumeist aber nach dem Vorbilde des griech[ischen] γάρ gradezu 'denn' heißt".[19] 287|288

Etwas anders verhält es sich beim "schwachbetonten Flickwort" ܕܝܢ.[20] Diese syrische Partikel stammt als eine der "Allegroformen" nicht ab vom griechischen δέ oder δή,[21] sondern vom biblisch-aramäischen Wort אדין.[22] Freilich wurde das syrische Wörtchen, "das ursprünglich ... 'dann' bedeutete", in der Bedeutung von "aber" so gebraucht, daß es "seine jetzige Funktion wie seine Stellung nach dem 1. Worte dem Vorbilde des griech[ischen] δέ verdankt".[23]

Für den Gebrauch beider Partikeln gilt das, was BROCK zur altsyrischen Evangelienübersetzung feststellt: "there is by no means any exact equivalence" bzw. "correspondence" zwischen δέ und ܕܝܢ bzw. zwischen γάρ und ܓܝܪ.[24] Einen vorläufigen Eindruck von dieser Nichtübereinstimmung gewinnt man ja schon beim Blick in den *Thesaurus Syriacus* von PAYNE SMITH.[25]

Bei der Verwendung dieser Partikeln in den *Oden Salomos* fällt zunächst auf, daß γάρ und δέ weder in 𝔊 noch in 𝔎 vorkommen. Da ein syrischer Text der beiden ersten *Oden* nicht nur Verfügung steht, läßt sich insbesondere für *Ode* 1 nicht feststellen, ob ܓܝܪ und/oder ܕܝܢ gebraucht wurden. Im erhaltenen Text von 𝔖 kann man das Fehlen von ܓܝܪ und ܕܝܢ am besten durch eine Vergleichstabelle veranschaulichen.

288|289 [im Original mitten in der folgenden Tabelle]

---

[19] BROCKELMANN, *Grundriss*, II, 482.

[20] *dēn*, BROCKELMANN, *Syrische Grammatik mit Paradigmen*, 44.

[21] FRISK, *op.cit.* 353, 376.

[22] Vgl. BROCKELMANN, *Grundriss*, I, 110; *Lexicon Syriacum*, 151. Das biblisch-aramäische Wort (vgl. BROCKELMANN, *Grundriss*, I, 58–59) wird im Syrischen meist durch ܗܝܕܝܢ (*hāydēn*) wiedergegeben, in Esra 5,16 allerdings auch durch ܕܝܢ (vgl. BUHL 1962, 893; vgl. zu *OdSal* 38,14 den Hinweis in der Konkordanz s.v. ܕܝܢ, LATTKE, *Die Oden Salomos*, II, 76).

[23] BROCKELMANN, *Grundriss*, II, 482.

[24] BROCK, "The treatment of Greek particles", 81–82.

[25] PAYNE SMITH, *Thesaurus Syriacus*, 709–710 und 886.

om. ܓܝܪ	om. ܕܝܢ	om. ܓܝܪ	om. ܕܝܢ	om. ܓܝܪ	om. ܕܝܢ
	3	13	13		29
	4	14	14		30
	5	15	15	31	
	6	18		32	32
	7	19	19		34
	8	21	21	35	35
	9	22	22		36
	10	25		37	37
	11		26	40	40
	12	27			41

Es fehlen also sowohl ܓܝܪ als auch ܕܝܢ in 12 von 40 *Oden* (30%), insgesamt fehlt ܓܝܪ in 15 *Oden* (37.5%) und ܕܝܢ sogar in 27 *Oden* (67.5%).

Das Vorkommen in demjenigen Teil von S, für den es Vergleichstexte in 𝔊 und K gibt, sieht folgendermaßen aus. Der koptische Text von *Ode* 1 muß dabei außer Betracht bleiben, weil S fehlt. Und *Ode* 22 gehört ja zu den Texten ohne ܓܝܪ und ܕܝܢ.

ܓܝܪ in S	ܕܝܢ in S	𝔊	K
5,8			—
5,10			—
6,8			Ⲛ̄ϬⲒ[26]
6,8			—
6,10			—
6,12			—
11,2		—	
11,23		—	
	25,5		—

In einem nächsten Schritt muß untersucht werden, *wie* ܓܝܪ und ܕܝܢ gebraucht werden. In den meisten Fällen steht ܓܝܪ im ersten Kolon des Parallelismus membrorum (bzw. des Bi-, Trikolons, etc.). Im zweiten Kolon findet sich dann manchmal eine subordinierende Konjunktion

[26] In der Wiederaufnahme das Zitats findet sich die Variante ⲟⲩⲁⲡⲟⲣⲣⲟⲓⲁ ⲁⲥⲉⲓ ⲉⲃⲟⲗ, in der Ⲛ̄ϬⲒ aus syntaktischen Gründen fehlt. LATTKE, *Die Oden Salomos*, I, 90.

(3,3; 4,2; 4,11; 4,13; 7,21; 8,14; 9,6; vgl. auch 7,24 und 16,3), aber in fast der Hälfte der Fälle einleitendes -ܘ (*w*-, "und" o.ä.). An zwei Stellen geht dem ܡܛܠ auch ein mit dem ersten Wort verbundenes ܘ voraus (4,13 und 9,9). Die zuletzt genannte Stelle gehört allerdings schon zu denjenigen Fällen, in denen eine echte, begründende Funktion von ܡܛܠ sichtbar wird (6,8b; 6,10; 9,9; $_{289}|_{290}$ 17,10[N]; 23,9; 24,8; 26,12b; 28,16; 38,14; 39,4; 42,17; vielleicht auch 26,12a und 42,7). Die Parallelität von 6,8b und 6,10[27] wird durch ܡܛܠ noch unterstrichen.

Außer an zwei Stellen (16,16b; 17,20) steht auch ܕܝܢ im jeweils ersten Kolon. Im zweiten Kolon geht es dann weiter mit Konjunktion (23,10; 31,10; vgl. auch 38,14) oder Relativkonstruktion (23,21), sonst aber fast immer mit einleitendem -ܘ (*w*-, "und" o.ä.). In mehr als einem Viertel der Belege von ܕܝܢ wird das vorausgehende erste Wort zusätzlich durch mehr oder weniger überflüssiges -ܘ eingeleitet (18,15; 23,11; 23,19; 24,7; 28,10; 28,11; 38,14; 38,16; 39,11). Vereinzelt findet sich ܕܝܢ selbst in Parallelität (16,16a||b; 17,1||2; 23,19||20; vgl. auch 28,10||11). Nur an wenigen Stellen ist eine über das Poetische hinausgehende, syntaktische Funktion von ܕܝܢ erkennbar (17,1–2; 23,20; 31,10; 38,7; 42,19).

Von den sieben Stellen, an denen ܡܛܠ und ܕܝܢ relativ nahe beieinanderstehen (23,9–10; 24,7–8; 28,15–16; 38,6–7; 38,14; 38,16–17; 42,17–19), sind nur drei hervorzuheben (24,7a||8a; 38,6a||7a; vgl. Inklusion von 38,14b und 14e).

γένος > ܓܢܣܐ (41,8)

Das Wort ܓܢܣܐ kann auch in der Form ܓܢܘܣ vorkommen.[28] Es gehört zu den "Masculina" wie "fast alle [Wörter] auf ܘܣ",[29] obwohl γένος, das alte "Verbalnomen zu γίγνομαι",[30] ein Neutrum ist. Wie im Griechischen hat es mehrere Bedeutungen. In *Ode* 41,8 bedeutet es *genus* im Sinne der Abstammung und Zugehörigkeit.[31]

---

[27] FRANZMANN, *The Odes of Solomon*, 47.
[28] PAYNE SMITH, *Thesaurus Syriacus*, 750, vgl. Mk 7,26.
[29] NÖLDEKE, *op.cit.* 59.
[30] FRISK, *op.cit.* 297; vgl. HÜBSCHMANN, *Armenische Grammatik*, 456.
[31] PAYNE SMITH, *Thesaurus Syriacus*, 753–754.

Die Wendung ܡܢ ܓܢܣܐ ܐܚܪܢܐ (41,8), die an einen Ausdruck wie ܐܚܪܢ ܓܢܣܐ erinnert,[32] wird in den *Oden* durch zwei weitere Stellen beleuchtet. Der von einem anderen Geschlecht (41,8) stammende Fremde (17,6), der eben nicht "Bruder" (28,16b) ist, hat eine für die Gegner unbekannte "Entstehung" (28,16c; vgl. 28,8). Auch für den "Fremden" in 17,6 wird ein griechisches Wort gebraucht (s.u. zu ξένος). 290|291

κιθάρα > ܩܝܬܪܐ (6,1; 7,17; 14,8; 26,3)

Wie schon im Neuen Testament (1Kor 14,7; Apk 5,8; 14,2)[33] kommt das Wort ܩܝܬܪܐ in den *Oden Salomos* vor. Auch hier wird in 𝔊 κιθάρα für das antike "Saiteninstrument"[34] gebraucht worden sein, das im Griechischen ein Lehnwort "aus unbekannter Quelle" ist.[35]

Der Gebrauch des Wortes in den *Oden* ist sicherlich mitbestimmt worden durch die Sprache der Septuaginta, besonders der Psalmen.[36] Auf der anderen Seite spiegeln sich aber auch, selbst in der Bildersprache der *Oden*, konkrete Aspekte musikalischen Geschehens.

Im Bild von 6,1–2 entsprechen der Kithara, deren Saiten tönen (6,1), die Glieder des redenden Ich (6,2). Es wird zu diskutieren sein, welche Ergänzung in 6,1a am wahrscheinlichsten ist, ܐܝܕܐ oder ܪܘܚܐ.[37]

In der eschatologischen Sprache von 7,17 sollen bei der Ankunft (Parusie?) des Herrn diejenigen, die Psalmen haben, ihm entgegenziehen[38] und singen in Freude und mit der vieltönigen Kithara.

Im Parallelismus von 14,7–8 hat die "Kithara deines heiligen Geistes" (14,8a) wohl wieder metaphorische Bedeutung und entspricht den "Oden deiner Wahrheit" (14,7a), so wie dem Hervorbringen von Früchten (14,7b) das Preisen mit allen Gesängen korrespondiert (14,8b).

---

32 PAYNE SMITH, *Thesaurus Syriacus*, 12 ("of another nation, foreign") und 75 ("a foreigner").

33 In Apk 15,2 wird κιθάρα übersetzt durch das Diminutivum ܩܝܬܪܘܣܐ (vgl. PAYNE SMITH, *Thesaurus Syriacus*, 3613–3614). In den *Oden Salomos* begegnet freilich nur das Wort ܩܝܬܪܐ, während andere griechische Wörter der Familie von κιθάρα nicht vorkommen.

34 KLEIN, "Kithara", *Der kleine Pauly*, 1581.

35 FRISK, *op.cit.* 851.

36 HATCH & REDPATH, *A concordance to the Septuagint*, II, 765.

37 LATTKE, *Die Oden Salomos*, I, 90.

38 Vgl. LATTKE, "ἀπαντάω", 275.

Ode 26 ist voll von musikalischer und hymnologischer Terminologie.[39] Weil die Kithara des Herrn sich in den Händen des Ich-Sprechers von Stanza I = 26,1–4 befindet (26,3a), sollen die Oden seiner Ruhe nicht aufhören (26,3b).

κίνδυνος > ܩܝܢܕܘܢܘܣ (38,5; 39,8)

Das griechische Maskulinum κίνδυνος, ein Wort "ohne überzeugende Etymologie",[40] erscheint im Syrischen als Femininum.[41] Die Aussprache wird *kîndûnos* gewesen sein.[42] 291|292

Zwei der verschiedenen syrischen Schreibweisen sind auch in den Handschriften der *Oden Salomos* vertreten. Während Kodex H an beiden Stellen die Form ܩܝܢܕܘܢܘܣ enthält, hat Kodex N mit Sicherheit in 39,8 und wahrscheinlich ursprünglich auch in 38,5 die alternative Form ܩܝܢܕܢܘܣ.[43]

Obwohl das Verb κινδυνεύω einerseits durch eine das Nomen ܩܝܢܕܘܢܘܣ (ܩܝܢܕܢܘܣ) enthaltende Konstruktion wiedergegeben werden kann (vgl. Lk 8,23; Apg 19,27; 19,40; 1Kor 15,30), andererseits aber auch durch ܩܝܢܕܘܢܘܣܐ (ܩܝܢܕܢܘܣܐ) + ܥܒܪ übersetzt wird (vgl. 1Kor 15,30 in der Harclensis), wird auf Grund der Syntax in 𝔊 von *Ode* 38,5 κίνδυνος gebraucht worden sein. In 𝔊 von *Ode* 39,8 stand dagegen möglicherweise nicht ἄνευ κινδύνου, sondern das Adverb ἀκινδύνως.[44]

In Stanza II von *Ode* 38 wird die Gefahrlosigkeit (38,5a) dadurch erläutert, daß der Ich-Sprecher durch nichts in die Irre ging (38,5c). Der tiefere Grund dafür ist freilich die Führung durch die personifizierte Wahrheit (s.u. auch zu λιμήν).

In Stanza III von *Ode* 39 liegt das risikofreie Passieren der reißenden Flüsse (39,8b) in dem Umstand, daß die Flüsse untertan sind (39,8c, s.u. zu πεῖσαι). Auch hier ist der eigentliche Grund ein tieferer, nämlich das ebenfalls metaphorische Anziehen des Namens des Höchsten und seine "Gnosis" (39,8a).

---

[39] Hymnus, Ode, Sänger, etc, vgl. LATTKE, *Hymnus*, 251–253.
[40] FRISK, *op.cit.* 854.
[41] PAYNE SMITH, *Thesaurus Syriacus*, 3605.
[42] NÖLDEKE, *op.cit.* 34.
[43] LATTKE, *Die Oden Salomos*, I, 50.
[44] LIDDELL & SCOTT, *A Greek–English lexicon*, 50.

κυβερνήτης > ܩܘܒܪܢܝܛܐ (16,1)

Das griechische Wort κυβερνήτης ist abgeleitet vom Verb κυβερνάω, dessen "fremde Herkunft wahrscheinlich" ist.[45] Im Syrischen erscheint ܩܘܒܪܢܝܛܐ auch in der Defektivschreibung ܩܘܒܪܢܛܐ.[46]

In der Bildersprache von *Ode* 16 wird das navigatorische Wort, das sonst auch metaphorische, z.B. christologische Verwendung findet, im eigentlichen Sinn gebraucht: "Das Werk des Steuermanns ist die Lenkung des Schiffs" (16,1b). $_{292}|_{293}$

λιμήν > ܠܡܐܢܐ (38,3)

Das griechische Wort λειμών[47] erscheint mit einem anderen "Ablaut" als "λιμήν, -ένος m. 'Hafen, geschützte Meeresbucht', auch übertr[agen] 'Zufluchtsort' (seit Il[ias])" (98). "Die primären Bildungen λει-μών und λι-μήν ... stehen im Griechischen isoliert und haben auch außerhalb des Griechischen kein unmittelbares Gegenstück" (98).

Im Syrischen erscheint das Wort λιμήν in den Formen ܠܡܐܢ (abs./ constr.) und ܠܡܐܢܐ (emph.). Der ursprüngliche Vokal der zweiten Silbe war e (OS) und nicht i (WS).

Der metaphorische Gebrauch des Wortes in *Ode* 38,3 (ܕܦܘܪܩܢܐ ܠܡܐܢܐ) ist zusammenzustellen mit späteren Beispielen in der syrischen Literatur, z.B. mit der soteriologischen Konstruktion ܠܡܐܢ ܚܝ̈ܐ.[48] Die personifizierte Wahrheit wurde dem Ich-Sprecher zum "Hafen der Erlösung" (38,3a) und hat, ob als Parallele dazu oder als Konsequenz davon, ihn auf die Stufe, in den Rang unsterblichen Lebens versetzt (38,3b).

μοχλός > ܡܘܟܠܐ (17,9)

Obwohl das griechische Wort μοχλός[49] vor allem in der Form ܡܘܟܠܐ (häufig auch als Plural ܡܘܟ̈ܠܐ) in die syrische Sprache der Bibelübersetzung Eingang gefunden hat, werden keineswegs alle μοχλός- und μοχλοί-Stellen der Septuaginta[50] auf diese sprachlich übereinstimmende

---

45 FRISK, *op.cit.* II, 38.

46 PAYNE SMITH, *Thesaurus Syriacus*, 3512.

47 FRISK, *op.cit.* II, 97–99.

48 PAYNE SMITH, *Thesaurus Syriacus*, 1953.

49 "'Hebel, Hebebaum, -stange, lange, starke Stange', oft zum Verriegeln der Türe benutzt, 'Querbalken, -riegel' (seit Od[yssee])". FRISK, *op.cit.* II, 262.

50 HATCH & REDPATH, *A concordance to the Septuagint*, II, 936.

Weise ins Syrische übersetzt.[51] An nicht wenigen Stellen, z.B. auch Jon 2,7, steht für μοχλός (Pl. μοχλοί) das vielleicht aus dem Akkadischen stammende Wort ܡܘܟܠܐ (Pl. ܡܘܟ̈ܠܐ), das sonst vor allem der Übersetzung von κλεῖθρον (Pl. κλεῖθρα) dient.[52]

Es steht völlig außer Zweifel, daß der Kontext von *Ode* 17,9 beeinflußt ist von "Ps 107,16 (LXX 106), and the closely related passage, Isaiah 45,2".[53] 293|294 Wahrscheinlich ist auch, daß sich 17,8a–11 (= Stanza IV) auf die Unterwelt bezieht, die an anderen Stellen als ܫܝܘܠ[54] und immer in Parallelität mit dem personifizierten Tod (ܡܘܬܐ) ausdrücklich ins mythologisch-dualistische Spiel kommt (15,9; 29,4; 42,11).

Nicht nur die Tore oder Pforten (ܬܪ̈ܥܐ) wurden hier vom erlösenden Ich geöffnet (17,8b; vgl. θύρας in Jes 45,2 bzw. πύλας in Ps 107,16; vgl. auch den Singular ܬܪܥܐ in *Ode* 42,17). Es wurden auch die ܡܘܟ̈ܠܐ ܕܦܪܙܠܐ aufgebrochen (17,9a; vgl. μοχλοὺς σιδηροῦς an beiden LXX-Stellen). Selbst das Verb συγκλάω wird offenbar wiedergegeben durch ܬܒܪ Pa., ähnlich wie in der Peschitta.

ξένος > ܐܟܣܢܝܐ (17,6)

Der griechische Buchstabe ξ wird im Syrischen meist wie ܟܣ behandelt.[55] Da einem anlautenden Konsonanten ohne vollen Vokal manchmal ein ܐ mit Vokal "vorgeschlagen" wird,[56] erscheint das isolierte griechische Wort ξένος[57] im Syrischen als ܐܟܣܢܝܐ.[58]

Den Gebrauch der beiden Begriffe ܐܟܣܢܝܐ und ܢܘܟܪܝܐ (*OdSal* 3,6; 6,3; 20,6) in den *Oden Salomos* und in einigen gnostischen Texten hat FRANZMANN[59] (1990) ausführlich beschrieben. Die von ihr konstatierte

---

[51] PAYNE SMITH, *Thesaurus Syriacus*, 2035.

[52] PAYNE SMITH, *Thesaurus Syriacus*, 2636.

[53] Die weiterreichenden Folgerungen von BROCKs Diskussion der Diatessaron-Variante in Mt 16,18, ܡܘܟ̈ܠܐ ܕܫܝܘܠ (statt ܬܪ̈ܥܐ ܕܫܝܘܠ) als Wiedergabe von πύλαι ᾅδου, für die Datierung der *Oden Salomos* können hier nicht diskutiert werden. BROCK, "Some aspects of Greek words", 95.

[54] שׁאול, vgl. NÖLDEKE, *op.cit.* 56.

[55] NÖLDEKE, *op.cit.* 19.

[56] NÖLDEKE, *op.cit.*36.

[57] FRISK, *op.cit.* II, 334.

[58] PAYNE SMITH, *Thesaurus Syriacus*, 188; vgl. weitere Ableitungen bei BROCKELMANN, *Lexicon Syriacum*, 338.

[59] FRANZMANN, "Strangers from above".

strikte Differenzierung zwischen beiden Wörtern in späteren Texten (30, Anm. 14) gilt für die Zeit der *Oden* noch nicht, wie der Parallelismus in den syrischen Thomasakten zeigt.[60]

Im übrigen ist auf das hinzuweisen, was oben zu γένος (41,8) gesagt wurde. Wenn FRANZMANN darin recht hat, daß der Ich-Sprecher von *Ode* 17 der in der Schlußdoxologie gepriesene Herr Messias ist,[61] dann bezeichnet sich der Erlöser selbst als Fremden (17,6), weil auch er erlöst wurde und damit nicht von dieser Welt (samt Unterwelt) stammt.

294|295

παράδεισος > ܦܪܕܝܣܐ (*11,16; *11,18; *11,23; *11,24; 20,7)

An allen vier Stellen der zweisprachig vorhandenen *Ode* 11 entspricht dem griechischen Wort die emphatische Form des syrischen Wortes. Man wird annehmen können, daß auch in 𝔊 von 20,7 παράδεισος gebraucht wurde.

In der Biblia Hebraica hat sich die ursprüngliche Bedeutung von פרדס noch voll erhalten (Cant 4,13; Koh 2,5; Neh 2,8). In der Frühzeit gilt das auch von der griechischen Sprache: "Von X[enophon] immer von den Parken der pers[ischen] Könige und Adligen gebraucht als Gräzisierung eines dem aw[estischen] *pairi-daēsa-* m. 'Umwallung, Ummauerung' (= gr[iechisch] *περι-τοιχος) entsprechenden mitteliran[ischen] **pardēz*, n[eu]p[ersisch] *pālēz* 'Garten'".[62]

In frühchristlicher Zeit ist die Bedeutung von παράδεισος als "locus beatorum"[63] allerdings schon fest etabliert (Lk 23,43; 2Kor 12,4; Apk 2,7).[64]

Sprache und Vorstellungen der Septuaginta haben auch hier auf die Bilder der *Oden Salomos* eingewirkt, vor allem durch Begriffe wie ξύλον oder τρυφή. Es wird genauer zu untersuchen sein, aus welchen sonstigen jüdischen Quellen sich die leider nur in 𝔊 vorkommende Beschreibung des Paradieses der Vision von 11,16c–h gespeist hat. Jedenfalls ist das Paradies der *Oden* das ewige Paradies des Herrn (11,16a; 11,24𝔖), in dem viel Platz (11,18; 11,23) und Freude (11,24𝔖) bzw. ewige Wonne ist (11,24𝔊).

---

60 36; vgl. Text der Edition: WRIGHT, *Apocryphal Acts*, S. ܪܡܒ, Z. 10–12.

61 FRANZMANN, "Strangers from above", 29.

62 FRISK, *op.cit.* II, 473.

63 PAYNE SMITH, *Thesaurus Syriacus*, 3239.

64 Für LXX vgl. HATCH & REDPATH, *op.cit.* 1057–1058.

Die Aufforderung, ins Paradies des Herrn zu kommen (20,7b), ist in Stanza III von *Ode* 20 verbunden mit der Einladung, einen Kranz von seinem Baum aufzusetzen (20,7c–8a) in eschatologischer Freude (20,8a) und Ruhe (20,8b).

πεῖσα(ι) > ܦܝܣܐ (8,19; 39,8)

Eine der zahlreichen syrischen Ableitungen des Wortes ܦܝܣܐ, das dem jüngeren griechischen σ-Aorist von πείθω entspricht,[65] ist ܐܬܛܦܝܣ Ethpe. mit dem wegen π aus ܬ entstandenen ܛ.[66]

In den *Oden Salomos* kommt nur das Partizip ܡܬܛܦܝܣ vor. Die Stelle 39,8 wurde schon oben unter κίνδυνος besprochen. Da in Übersetzungen den negierten syrischen Formen auch griechische Wörter wie ἀπειθέω oder sogar $_{295}|_{296}$ das Adjektiv ἀπειθής entsprechen, ist es unmöglich zu entscheiden, wie 𝔊 von 8,19b ("wer ist, der ihnen nicht gehorcht?") lautete. Diese Feststellung ist unabhängig von der immer noch offenen Frage der "Originalsprache der *Oden Salomos*".[67]

πινακίδιον, πίναξ > ܦܢܩܝܬܐ (23,21)

Das syrische Femininum ܦܢܩܝܬܐ stammt genauso wie das Maskulinum ܦܢܩܐ und ähnliche Wörter[68] letztlich von ὁ πίναξ ab: "'hölzernes Brett, Teller, Schreibtafel, öffentliches Verzeichnis, Karte, Gemälde' (seit Il[ias])".[69]

Es gibt aber zahlreiche Diminutiva von πίναξ, z.B. τὸ πινακίδιον, τὸ πινάκιον und ἡ πινακίς, die alle repräsentiert werden können durch das in den *Oden Salomos* gebrauchte Wort.[70]

Die Übersetzung von ܦܢܩܝܬܐ in Stanza X von *Ode* 23 ist nur annähernd möglich. Schon den Brief (23,17–21) genau nach Form, Größe und Länge zu bestimmen, ist schwierig. Davon hängt aber zum Teil die Vorstellung der ܦܢܩܝܬܐ ܪܒܬܐ in 23,21a ab. Es kann sich dabei um "eine große Tafel" handeln,[71] aber auch um "a large volume".[72]

---

[65] FRISK, *op.cit.* II, 487–488, s.v. πείθομαι.
[66] PAYNE SMITH, *Thesaurus Syriacus*, 3114–3119, bes. 3116.
[67] ABRAMOWSKI, "Sprache und Abfassungszeit", 80–83.
[68] PAYNE SMITH, *Thesaurus Syriacus*, 3113.
[69] FRISK, *op.cit.* II, 539.
[70] PAYNE SMITH, *Thesaurus Syriacus*, 3180–3181.
[71] LATTKE, *Die Oden Salomos*, I, 145.
[72] CHARLESWORTH, *The Odes of Solomon*, 95.

πρόσωπον > ܦܪܨܘܦܐ (8,15; *11,14; 15,9; 17,4; 22,11; 25,4; 31,5; 42,13)

Die Bedeutungsbreite der griechischen "Hypostase" τὸ πρόσωπον, "'Gesicht, Antlitz, Maske, Rolle, Person' (seit Il[ias])"[73] ist auch in den Gebrauch des syrischen Maskulinums ܦܪܨܘܦܐ eingegangen,[74] dessen in- und anlautendes hartes ܦ "stets unverändert" bleiben soll.[75] 296|297

Selbst für den Ausdruck "die ganze Erdoberfläche" gibt es ja das Äquivalent ܦܪܨܘܦܐ ܕܟܠܗ ܐܪܥܐ,[76] obwohl meistens für πρόσωπον nicht ܦܪܨܘܦܐ, sondern ܐܦܐ verwendet wird.[77]

Es erscheint zweckmäßig, das Vorkommen von ܐܦܐ und ܦܪܨܘܦܐ in den *Oden Salomos* zunächst tabellarisch darzustellen, und zwar so, daß sowohl sprachliche Eigentümlichkeiten (z.B. ܡܢ ܩܕܡ) als auch die "personalen" Bezüge (z.B. Erlöser/Erlöster, Herr) deutlich sichtbar werden.

ܐܦܐ	ܦܪܨܘܦܐ
6,10 Erdoberfläche	
8,14 mein ~ von den Meinen	8,15 ihre Gesichter (Erlöste)
11,13 E. (πρόσωπον)	11,14 ~ (πρόσωπον) ‖ Augen
13,2 euer ~ (Erlöste)	
13,3 euer ~ (Erlöste)	
15,2 mein ~ (Erlöster, Erlöser?)	15,9 ~ ܡܢ ܩܕܡ ‖ durch Wort
16,16 Erdoberfläche	
17,4 ~ und Form ...	17,4 ... einer neuen Person
21,6 ~ ܩܕܡ (Herr)	
21,9 mein ~ (Erlöster)	
	22,11 dein Weg ‖ dein ~ [**ϩⲟ**]
	25,4 dein ~ [**ϩⲟ**] mit mir
	31,5 gerechtfertigt seine ~ (Sohn)

---

[73] "Wie μέτωπον 'Stirn' (...) ist auch πρόσωπον eig[entlich] eine Hypostase, u[nd] zw[ar] aus *προτι-ωπ-ον, eig[entlich] 'was gegenüber den Augen, dem Anblick (des Partners) liegt'". FRISK, *op.cit.* 602.

[74] PAYNE SMITH, *Thesaurus Syriacus*, 3291–3292; MARGOLIOUTH, *Supplement to the Thesaurus Syriacus*, 278.

[75] BROCKELMANN, *Syrische Grammatik mit Paradigmen*, 21; NÖLDEKE, *op.cit.* 19.

[76] Tetr. Dan. iv. 19: PAYNE SMITH, *Thesaurus Syriacus*, 3291.

[77] So auch in *Ode* 11,13; vgl. in der Peschitta Gen 2,6 und viele andere Stellen; Lk 21,35; Apg 17,26; zu ܐܦܐ vgl. PAYNE SMITH, *Thesaurus Syriacus*, 278–280.

ܐܦܐ	ܦܪܨܘܦܐ
36,3 ~ ܡܢ ܩܕܡ (Herr)	
40,4 mein ~ ‖ Geist ‖ Seele	
41,6 unser ~ (Erlöste)	
	42,13 mein ~ (Erlöser)

Ode 8,15 ist die einzige Stelle, an der der Plural von ܦܪܨܘܦܐ vorkommt. Er bezieht sich auf die im unmittelbaren Kontext von Stanza VI erwähnten "Meinen", von denen der Ich-Sprecher sagt: "Ich wende mein Angesicht nicht ab" (8,14). Obwohl hier ܐܦܝ in 𝔖 steht, wird man annehmen dürfen, daß den beiden syrischen Wörtern in 𝔊 πρόσωπον bzw. πρόσωπα entspricht.

In *Ode* 11,14 stehen die erleuchteten "Augen" und das betaute "Gesicht" des erlösten Ich-Sprechers im Parallelismus membrorum. Die sprachliche $_{297}|_{298}$ Entsprechung von ܦܪܨܘܦܐ und πρόσωπον ist handschriftlich gegeben, ebenso wie die idiomatische bzw. traditionelle Entsprechung von ܐܦܐ und πρόσωπον im Kontext von Stanza V (11,13; vgl. 6,10 und 16,16).

Es ist sehr wahrscheinlich, daß in 𝔊 der Spiegel-*Ode*[78] πρόσωπον bzw. πρόσωπα dem zweimaligen ܐܦ̈ܝܟܘܢ korrespondiert (13,2–3; πρόσωπον sicherlich auch in 21,9; 40,4; 41,6).

In *Ode* 15 ist es nicht nur schwierig, den Ich-Sprecher genau zu bestimmen, von dessen Gesicht (ܐܦܐ) die Finsternis vertrieben wurde (15,2). Es ist auch nicht einfach, den idiomatischen Ausdruck ܦܪܨܘܦܝ ܡܢ ܩܕܡ in 15,9a so zu übersetzen, daß man dem parallelen Instrumentalis "durch mein Wort" in 15,9b gerecht wird.[79] Eine ähnliche Konstruktion mit ܡܢ ܩܕܡ, aber unter Verwendung von ܐܦܐ, findet sich in 36,3. Anders als in 21,6 (ܩܕܡ) ist es auch in diesen Fällen wahrscheinlich, daß in 𝔊 πρόσωπον (und nicht nur eine Präposition) beide syrischen Wörter wiedergibt.

Ein besonderer Fall ist 17,4b, weil sowohl ܐܦܐ als auch ܦܪܨܘܦܐ in ein und demselben Kolon erscheinen. Die Bedeutung von ܦܪܨܘܦܐ ist hier "Person", wie in *Ode* 31,5 (vgl. sachlich 1Tim 3,16). Die Entsprechung in 𝔊 ist mit ziemlicher Sicherheit πρόσωπον. Daß dies auch für ܐܦܐ gilt, ist aber ganz unwahrscheinlich. Vielleicht bietet sich ὄψις

---

[78] Vgl. LATTKE, "*Salomo-Ode* 13".
[79] Vgl. PAYNE SMITH, *Syriac Dictionary*, 490: "from the presence".

dafür an (vgl. Joh 11,44 in der Peschitta). Für ܕܡܘܬܐ könnte man εἶδος oder μορφή vorschlagen.[80]

Für ܦܪܨܘܦܐ in 22,11 und 25,5 steht in 𝔎 das koptische Wort ϩⲟ, das meistens als Übersetzung von πρόσωπον dient. Gottes "Weg" und sein "Antlitz" ergänzen sich gegenseitig (22,11a; im Hymnus der Pistis Sophia durch "das Licht deines Antlitzes" erläutert). Das "Antlitz" ist geradezu Gottes erlösende Gnadengegenwart (25,4a).

"Gegenwart" als "Anblick" ist auch die Bedeutung von ܦܪܨܘܦܐ in 42,13b. Der in die Unterwelt absteigende Erlöser ist eine peinliche Bedrohung für den personifizierten Tod.

σαμψήρα > ܣܦܣܝܪܐ (28,4)

Das "aus persischem *šamšēr*" oder *šamšīr* stammende Femininum σαμψήρα behält wie die meisten griechischen Wörter sein "heimisches Geschlecht".[81] In den Bibelübersetzungen dient ܣܦܣܝܪܐ (z.B. Mt 26,47 u.ö. 298|299 in den synoptischen Passionsgeschichten; Apg 16,27; Röm 13,4; Hebr 4,12) neben ܚܪܒܐ (vgl. z.B. Mt 10,34 und Lk 21,24)[82] und ܣܝܦܐ (z.B. Mk 14,47)[83] vor allem der Übersetzung von μάχειρα.[84] Das Wort σαμψήρα kommt ja weder in der Septuaginta noch im Neuen Testament vor.

In *Ode* 28,4 stehen ܚܪܒܐ und ܣܦܣܝܪܐ nebeneinander. Sicher hat der Zwang der Variation des Ausdrucks bei der Wahl des persisch-griechischen Wortes mitgespielt. Die Aussage selbst erinnert an Röm 8,35, wo μάχειρα in der Peschitta durch ܣܝܦܐ übersetzt ist.[85] Man kann nur darüber spekulieren, wie die beiden waffenkundlichen Ausdrücke in 𝔊 von *Ode* 28 lauten mögen. Einer von ihnen wird μάχειρα sein, der zweite vielleicht wirklich σαμψήρα, wahrscheinlicher aber irgendeiner der anderen genannten Begriffe oder auch ξίφος (Weish 18,15).

---

[80] PAYNE SMITH, *Thesaurus Syriacus*, 914.

[81] NÖLDEKE, *op.cit.* 59.

[82] In Hebr 7,1 ist ܚܪܒܐ Übersetzung des neutestamentlichen Hapaxlegomenons κοπή (vgl. Gen 14,17).

[83] In Apk 1,16 ist ܣܝܦܐ Übersetzung von ῥομφαία, das auch durch ܪܘܡܚܐ (Lk 2,35; Apk 1,16 v.l.) wiedergegeben werden kann.

[84] PAYNE SMITH, *Thesaurus Syriacus*, 2702.

[85] PAYNE SMITH, *Thesaurus Syriacus*, 2617.

τάγμα > ܬܓܡܐ (35,4)

Während ἡ τάξις im Syrischen als ܛܟܣܐ und ܛܟܣܝܣ erscheint,[86] taucht eine andere der zahlreichen "Ableitungen" von τάσσω, nämlich das Neutrum τάγμα, "Ordnung, Befehl, aufgestelltes Heer usw.",[87] seltsamerweise und mit ganz außergewöhnlicher Schreibung als ebenfalls maskulines ܬܓܡܐ auf.[88]

In den Bibelübersetzungen steht jedoch für τάγμα keineswegs immer ܬܓܡܐ, sondern neben ܛܟܣܐ (1Kor 15,23; τάγμα Hapaxlegomenon im NT) vor allem ܛܘܠܐ.[89]

Schon von daher ist es unmöglich, den griechischen Wortlaut des Ausdrucks in *Ode* 35,4a (ܒܬܓܡܗ ܕܡܪܝܐ) genau zu bestimmen, zumal der Kontext (Ruhe, Schatten, Fundament) keine Hilfestellung bietet. Eine Diskussion der Übersetzungsmöglichkeiten von ܬܓܡܐ sei auf eine andere $_{299}|_{300}$ Gelegenheit verschoben.[90] Vielleicht findet sich für die "Ordnung des Herrn"[91] noch einmal eine erhellende Parallele.

---

86 PAYNE SMITH, *Thesaurus Syriacus*, 1465–1468, mit zahlreichen Ableitungen; vgl. NÖLDEKE, *op.cit.* 19.

87 FRISK, *op.cit.* II, 859.

88 PAYNE SMITH, *Thesaurus Syriacus*, 4387–4388.

89 In LXX Num 2,2 u.ö.; vgl. PAYNE SMITH, *Thesaurus Syriacus*, 1481.

90 Was CHARLESWORTH zu seiner Übersetzung durch "Lord's legion" notiert, geht völlig am Problem vorbei: "it seems that the Odist chose ܒܬܓܡܐ because it immediately invokes in the reader ܦܬܓܡܐ, which only in the *Odes*, as far as the author knows, represents the divine Logos", (*op.cit.* 125).

91 LATTKE, *Die Oden Salomos*, I, 169.

Zitierte Literatur

ABRAMOWSKI, L, "Sprache und Abfassungszeit der *Oden Salomos*", *Oriens Christianus*, 68 (1984), 80–90.

BROCK, S, "Review of M BLACK, *An Aramaic approach to the Gospels and Acts* (3rd ed)", *Journal of theological studies*, n.s. 20 (1969), 274–278.

BROCK, S, "The phenomenon of the Septuagint", *Oudtestamentische studiën*, 17 (1972), 11–36.

BROCK, S, "Some aspects of Greek words in Syriac", in *Synkretismus im syrisch–persischen Kulturgebiet*, DIETRICH, A, (ed), (Göttingen, 1975), 80–108.

BROCK, S, "The treatment of Greek particles in the Old Syriac Gospels, with special reference to Luke", in *Studies in New Testament language and text*, ELLIOTT, J K, (ed), (Supplements to Novum Testamentum, 44, Leiden, 1976), 80–86.

BROCK, S, "Aspects of translation technique in antiquity", *Greek, Roman and Byzantine studies*, 20 (1979), 69–87.

BROCK, S, "Review of M LATTKE, *Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis*, Band I, Ia, II", *Journal of Semitic studies*, 26 (1981), 322–324.

BROCK, S, *Syriac perspectives on late antiquity* (Collected studies series: CS 199, London, 1984).

BROCKELMANN, C, *Grundriss der vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen*, Bände I–II, (Berlin, 1908, 1913, 3. Nachdruckauflage, Hildesheim, 1982).

BROCKELMANN, C, *Syrische Grammatik mit Paradigmen, Literatur, Chrestomathie und Glossar*, 6. Auflage, (Leipzig, 1951).

BROCKELMANN, K [= C], *Lexicon Syriacum*, (Nachdruck der 2. vermehrten und erweiterten Ausgabe Halle, 1928, Hildesheim, 1966).

300|301

BUHL, F, *Wilhelm GESENIUS' hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, (unveränderter Nachdruck der 1915 erschienenen 17. Auflage, Berlin/Göttingen/Heidelberg, 1962).

CHARLESWORTH, J H, *The Odes of Solomon. Edited with translation and notes*, (Oxford, 1973).

CRUM, W E, *A Coptic dictionary*, (Oxford, 1939, Nachdrucke: 1962, 1972).

FRANZMANN, M, "Strangers from above: An investigation of the motif of strangeness in the *Odes of Solomon* and some gnostic texts", *Muséon*, 103 (1990), 27–41.

FRANZMANN, M, *The Odes of Solomon: An analysis of the poetical structure and form*, (Novum Testamentum et orbis antiquus, 20, Freiburg, Schweiz/Göttingen, 1991).

FRISK, H, *Griechisches etymologisches Wörterbuch*, Bände I–III, (Heidelberg, [1954–]1960, 1970, 1972).

HATCH, E & REDPATH, H A, *A concordance to the Septuagint*, (Oxford, 1897, Nachdruck: Graz, 1954).

HÜBSCHMANN, H, *Armenische Grammatik. 1. Teil: Armenische Etymologie*, (Leipzig, 1897, Nachdruck: Hildesheim/New York, 1972).

KLEIN, U, "Kithara", *Der kleine Pauly* 3, (1969), 1581–1582.

LATTKE, M, *Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis*, Bände I–II (1979), Ia (1980), III (1986), (Orbis biblicus et orientalis, 25/1–3, Freiburg, Schweiz/Göttingen, 1979, 1980, 1986).

LATTKE, M, "*Salomo-Ode* 13 im Spiegel-Bild der Werke von Ephraem Syrus", *Muséon*, 102 (1989), 255–266.

LATTKE, M, *Hymnus: Materialien zu einer Geschichte der antiken* Hymnologie, (Novum Testamentum et orbis antiquus, 19), Freiburg, Schweiz/Göttingen, 1991).

LATTKE, M, "ἀπαντάω", in *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, BALZ, H, & SCHNEIDER, G, (ed), Band I, 274–275, 2. Auflage, (Stuttgart et al., 1992).

LIDDELL, H G & SCOTT, R, *A Greek–English lexicon with a supplement*, (Oxford, 1968).

MARGOLIOUTH, J P, *Supplement to the Thesaurus Syriacus of R. PAYNE SMITH*, (Oxford, 1927, Nachdruck: Hildesheim/New York, 1981).

NÖLDEKE, Th, *Kurzgefasste syrische Grammatik* (= 2., verbesserte Auflage, Leipzig, 1898) + *Anhang: Die handschriftlichen Ergänzungen in dem Handexemplar Theodor NÖLDEKEs und Register der Bibelstellen*, (bearbeitet von SCHALL, A), (Darmstadt, 1966). 301|302

PAYNE SMITH, J, *A compendious Syriac dictionary*, (Oxford, 1903, Nachdrucke: 1957, 1967).

PAYNE SMITH, R, *Thesaurus Syriacus*, Bände I–II, (Hildesheim/New York, 1981 [= Oxford, 1879–1901]).

SCHALL, A, *Studien über griechische Fremdwörter im Syrischen*, (Darmstadt, 1960).

WRIGHT, W, *Apocryphal Acts of the Apostles*. Vol. I: *The Syriac texts*, (London, 1871, Nachdruck: Amsterdam, 1968).

[Die Festschrift für Sebastian BROCK erschien erst im Jahre 1996]

Oden Salomos, übersetzt und eingeleitet (Fontes Christiani 19; Freiburg i.Br. u.a.: Herder, 1995), 36–37, 82–88.

Formen/Gattungen in den *Oden Salomos*

Abkürzungen spezifischer Zeichen

* Formen, in denen Sprecher/in (das Ich der Rede, zuweilen auch das Wir, die Gruppe), sich ausdrücklich als erlöste bzw. zu erlösende, betende, bittende, empfangende, lehrende oder preisende Person (Personengruppe) einbezieht.

** Formen, in denen das Ich der Rede, nie jedoch das Wir, sich ausdrücklich als einladende, erlösende, erschaffende, erwählende, fordernde, gesandte, offenbarende oder verheißende Person einbezieht. 36|37

*** Formen, in denen Sprecher/in beide genannten Aspekte (* und **) in sich vereinigt, vor allem in der Person des erlösten Erlösers bzw. erlösenden Erlösten.

B Bildersprachliche Formen.
R Reziproke Aussagen.
V Stilfigur des Vergleichs.

Ankündigung, Vorhersage
7,16b–17; 7,18–19; 7,20–21 (mit perfekt. Begründung); 7,22–23b; 7,23c–e

Anrede
siehe: Gebetsanrede; Heilsbericht in Form persönlicher Anrede

Aufforderung
8,1–2 (z.T. B); 8,22–23 (mit Heilsimperativen und Heilsverheißung); **9,1–2 (R); **33,6–7 (Umkehr, dualistisch); 41,1–2a (hymnologische Aufforderung mit Heilsverheißung, esoterisch)
siehe auch: Doxologie (7,25); Heilseinladung; Heilsimperativ; Kohortativ; Mahnung; Paränese

Bericht
siehe: Beschreibung; Detailschilderung; Doxologische Beschreibung; Doxologischer Selbstbericht; Geschehensbeschreibung; Heilsbericht; Mythologie, Mythos; Selbstbericht; Selbstbeschreibung

Beschreibung
der Heilsquelle (B) 30,4.5–6
des Paradieses 11,16c–h (B); 11,23b–c (B)
siehe auch: Bericht
Bildersprachliche Formen
*1,1; *1,2–3; 1,4; 1,5; *3,2c–3; *3,5; *3,7; 4,1–3; 4,3c–4; 4,6; *4,10; *5,5–6; *5,12; *6,1–2; 6,8–10; 6,11–18; 7,1; *7,2; 7,13–14; 8,1–2; 8,6–7; **8,15–16; 9,8–11a; *11; *12,1–3; 12,5–7; 12,8–11; 12,12; *13,1a; *14,1–2; *14,6; *14,7–8; *15,1–2a; *15,2b–c; *15,6; *15,8; **15,9; 15,10; *16,1; *17,1–2; *18,1–3; 18,11–12; *19,1; 19,2.3; 19,4–5; 20,7–8; 20,9; *21,1–2; *21,3; *21,4; *21,5; *21,6–7; *21,8–9; ***22,1–5; *22,6–7; *22,8–10; 23,1–3; 23,5–22; 24,1–2; *25,1–2.3–4.5–6.7.8–9.10–12; 26,12–13; 27; *28,1.2; 28,1–3; *28,3; *28,4–5; *28,6–7; *28,13–14; *29,4; ***29,7–9; *29,10; 30,4–6; 30,7; 31,1–2; **31,10–11; 32; 33,1; 33,2.3.4; **33,12; 34,1–3; *35,1–2; 35,3; *35,4–5; *35,7; *36,1–2b; *37; *38,1a; *38,1b–4; *38,5; 38,10b–14; 38,12–14a; *38,15.16; 38,17; 38,18; 38,19–21; 39,1; 39,4; 39,5–6; 39,7; 39,8; 39,13; *40,1; *40,2; *41,8.9–10; *42,1–2; **42,7b; **42,8–9
siehe auch: Mythologie, Mythos; Vergleich
Bitte
*4,10 (B); *14,1–2 (B, V, mit *Heilszuversicht); *14,3–5 (mit *Heilszuversicht); *14,7–8 (B, mit *Zielangaben); *14,9c–10 (Gruppe, mit *Heilszuversicht); *18,4–5; *18,7 (Gruppe, gnostischer Dualismus); *42,15c–18 (Gruppe, mit *Heilszuversicht, Mythos)
siehe auch: Gebetsanrede; Heilszuversicht (18,6) 82|83

Detailschilderung
*1,2–3 (B); *5,5–6 (B, mythologisch oder historische Anspielung?); 6,8b–10 (mythologisch, kaum historisch); 6,11–12; 6,14–17; 33,2.3.4 (gnostisch-dualistisch); 38,12–14a (B); 39,2–3 (Unheilsaussage)
siehe auch: Bericht
Doxologie
7,25 (doxologischer Imperativ); 11,24; 16,20; 18,16; 20,10; 31,3–4a (doxologische Beschreibung); 38,19–21 (B, hymnologisches Gedicht); 39,13 (indirekte Doxologie); 41,16b (indirekte Doxologie, hymnologisch)

Doxologie der Gruppe, respondierende
*6,7b (hymnologische Aussage); *17,16
Doxologische Beschreibung
31,3–4a
Doxologischer Selbstbericht mit (messianologischer?) Begründung
*29,11

Einführende Aufforderung
8,1–2 (z.T. B); **9,1–2 (R); **33,6–7 (Rede in der Rede)
Einführende Bildrede
*12,1–3 (V); *19,1
Einführende Frage
*38,10a
Einführender Makarismus
11,18
Einführende Selbstbeschreibung
*20,1–2
Einführender Vergleich
*1,1 (B); *6,1–2 (B, R); 7,1; *14,1 (B); *15,1–2a (B); *16,1 (B); *28,1.2 (B); *40,1 (B)
Einführende Vorstellung
*5,4; 6,8a
Einführung des Bildes
*13,1a (B, Gruppe); 39,1 (B)
Einführung der *Ode* (liturgisch?)
= Selbstbeschreibung *42,1–2 (B)
Einführung der Rede in der Rede
33,5; **42,15a–b
Einführung der Vergleiche
**42,7b (B)
Erzählung
siehe: Bericht

Formeln
4,5; 6,4; 7,7; 7,11 83|84
Frage
*38,10a
siehe auch: Rhetorische Fragen

Heilsaussage, nach Gruppen geordnet:

„Glied"?); *21,5; *21,6–7 (mit hymnologischer Selbstbeschreibung); *22,6–7; *22,8–10; *25,1–2.3–4.5–6.7.8–9.10–12 (gnostisch-duali- $_{84}|_{85}$ -stisch); *28,3 (mit *Lehre des Erlösten); *28,4–5 (mit *Lehre des Erlösten); *28,6–7 (und *Lehre des Erlösten); *35,1–2; *35,7 (gnostischer Aufstieg; Liturgie als Sitz im Leben/Text?); *36,1–2b; *38,1b–4; *38,5; 38,15(gnostisch-dualistisch).16

**Heilsaussage (B)
  **8,15–16; **42,7b

*Heilsaussage (R)
  *5,15

*Heilsaussage (V)
  *7,6 (gnostische Identität); *15,7; *29,2–3

*Heilsaussage (B, V)
  *1,1; *5,10–12 (12: B, V, vgl. *Ode* 1,1; mit Ausdruck der *Heilszuversicht); *6,1–2; *25,5–6 (gnostisch-dualistisch); *35,4–5; *38,1a (Aufstieg?)

*Heilsaussage (Mythos)
  *17,3–4b; *17,4c–5; *17,7–8a; *28,10; *42,10; *42,11; *42,12–13

**Heilsaussage (Mythos)
  **17,8b–10.11; **17,12–13.14–15; **42,14

*Heilsaussage der Gruppe
  *41,3–4 (messianologisch und hymnologisch); *41,11a.11b–12 (mit Lehre)

Heilsbericht
  *25 (in Form persönlicher Anrede); *29,4 (B, mythologisch-bildlich); *29,5–6 (mit *Bekenntnis, mythologisch oder historisch?); ***29,7–9 (B, mythologisch oder historisch?); *29,10 (B, V, mythologisch oder historisch?)
  siehe auch: Bericht

Heilseinladung
  20,7–8 (B); 30,1–3 (mit indikativ. Begründung)
  siehe auch: Aufforderung; Heilsimperativ

Heilsimperativ
  3,11 (gnostisch); 8,3–5 (mit Heilsaussage); **8,8–9 (gnostisch-anthropologischer Dualismus); **8,10–12 (z.T. R, gnostisch-dualistisch); **8,13; 8,22–23 (R, mit Heilsverheißung); 9,5; 9,8–11a (B); 13,1b–4 (mit Heilsverheißung); 20,7–8 (B); 23,4 (gnostisch); 30,1–3 (mit indikativ. Begründung); 31,6–7 (Einladung); **33,13a (esote-

Lehre

3,6 (mit *Heilszuversicht); 3,8–9 (R, esoterisch, Heilsverheißung); 3,10; 4,1–2.3a–b (B); 4,7–8 (7: R); 4,11.12; 4,14; 6,3–5 (mit Formel 4); *6,6–7a (Gruppe, gnostisch und hymnologisch); 7,7 (Formel, gnostisch); 7,11 (Formel, gnostisch); 18,9–10 (gnostisch-dualistisch); 18,11–12 (z.T. B, gnostisch-dualistisch); 18,13–15 (gnostisch-dualistisch); 20,3 (V); 20,4; 23,1–3 (B, mit rhetorischen Fragen); 26,12–13 (B,V); *27 (B); *28,3 (mit *Heilsaussage, B); *28,4–5 (mit *Heilsaussage, B); *28,6–7 (mit *Heilsaussage, B); 28,19; 34,1–3 (B, gnostisch-dualistisch); 34,4–5b.5c (gnostisch-dualistisch); 41,11b–12.13–14.15–16a (mit *Heilsaussage der Gruppe); *42,1–2 (B)

siehe auch: Schöpfungslehre

Litanei

siehe: Gedicht, hymnologisches (38,19–21) 86|87

Mahnung

13 (B)

siehe auch: Aufforderung

Makarismus

6,13; 9,8–11a (3. Pl., B; Mythos oder Geschichte?); 11,18; 12,13 (Abschluß); 30,7 (B); 32,1–2 (indirekt); 33,11 (indirekt)

Mythologie, Mythos

*5,5–6 (B, mythologisch oder historische Anspielung?); 5,8–9 (vergangenes Geschehen, mythologisch oder historische Anspielung?); 6,8b–10 (B, Fluß); 7,13–14 (B, gnostisch); 7,15 (gnostisch); 9,8–11a (Makarismus, B, mythologisch oder historisch?); *10,1–2; **10,3; ***10,4; ***10,5–6; 12,4 (Gedicht); 12,5–7 (B, V); 12,8–11 (B); 12,12 (B); ***15,6–9; **15,9 (B, Todesbezwinger); *17,3–4b (Heilsaussage); *17,4c–5 (Heilsaussage); *17,7–8a (Heilsaussage); **17,8b–10.11 (Heilsaussage); **17,12–13.14–15 (Heilsaussage); 19,6–7bα; 19,7bβ–9+10aα; 22 (gnostisch-dualistisch); 23,5–22 (Bildrede in erzählender Form); 24,1–2 (B, Taube); 24,5–12.13–14 (gnostisch-dualistisch); *28,10 (Heilsaussage); *29,4 (B); *29,5–6 (mit *Bekenntnis, mythologisch oder historisch?); ***29,7–9 (B, mythologisch oder historisch?); *29,10 (B, V, mythologisch oder historisch?); 31,1–2 (B, gnostisch-dualistisch); **31,8–9 (Feinde, mythologisch oder historisch?); 33,1 (B, Auf- und Abstieg, gnostisch-dualistisch); 33,2.3.4 (B, Detailschilderung, gnostisch-duali-

Lexikon der antiken christlichen Literatur, in Verbindung mit Peter BRUNS, Georg RÖWEKAMP, Matthias SKEB OSB herausgegeben von Siegmar DÖPP und Wilhelm GEERLINGS (Freiburg i.Br. u.a.: Herder, 1998).

Hymnus

Nicht jede Dichtung, die in der Antike als Hymnus (H.) bezeichnet wurde, ist ein H.; und manches, was nicht ausdrücklich H. heißt, ist es dennoch. Dies ist das Dilemma der Gattungsfrage, was einen H. zum H. macht. Die Versuche der antiken Theoretiker der Rhetorik wie THEON und MENANDROS, H. als Götterlob zu bestimmen im Gegensatz zum Enkomion als Menschenlob (*Rhetores* 2, 109, 22-28; 3, 331, 15-20 SPENGEL), sind ebenso ungenau wie die folgenschwere Definition des AUGUSTINUS von H. als Lob, Lob Gottes, Lob Gottes mit Gesang (*enarr. in ps.* 72, 1; 148, 17). Selbst für den liturgischen H. ist diese Definition viel zu eng, wenn man an die Marienlieder und das Märtyrerlob denkt. Für den literarischen H. trifft sie aber deshalb gar nicht zu, weil dort der musikalische Aspekt ganz fehlt.

In der frühen, chr[istlichen] und außerchr[istlichen], jüd[ischen] und gnostischen, Antike ist ein H. vor allem durch seinen Inhalt bestimmt (Lobpreis bzw. Verherrlichung von Göttern, Gott, Gottesboten, Personen, Sachen). Damit ist die Gattung des H. eine Sammelgattung, unter die viele Gedicht-, Lied- und Psalmformen (→Psalmen) subsumiert werden können. Was seine Form bzw. Formen angeht, so gilt zunächst einmal nur das Minimalkriterium poetischer Sprache bzw. gehobener Kunstprosa. Weitere Merkmale wie Gebetsanrede, Göttergruß, Chiasmus, Relativstil oder Prädikationen sind jeweils zu erheben. Paiane, Dithyramben, Prosodia, Partheneia, Hyporchemata können als Sonderformen von H. gelten [vgl. ZIEGLER 1268].

Im chr[istlichen] Bereich beginnt, nach den in der Tradition der Psalmen stehenden hymnischen Texten des NT, der *Oden →Salomos*, der gnostischen *Pistis Sophia*, dem Einzelfall des anapästischen Christus-H. bei CLEMENS V. ALEXANDRIEN (*paed.* 3 Ende) und den klassisch gebauten Strophenliedern des HILARIUS, mit dem H. des AMBROSIUS etwas völlig Neues. Dieses Neue besteht v[or] a[llem] darin, daß die später oft nachgeahmten literarischen Ambrosiusstrophen, von denen

jeweils acht einen einfach zu singenden H. bilden, aus je vier akatalektischen jambischen Dimetern bestehen [vgl. LATTKE 311].[1]

L: W. BULST, *Hymni Latini*, Hd 1956. – W. CHRIST, M. PARANIKAS, *Anthologia Graeca*, Hi 1963 = L 1871. – F. CRÜSEMANN, *Studien zur Formgeschichte*, Neukirchen 1969. – R. DEICHGRÄBER, *Gotteshymnus*, Gö 1967. – G. DELLING, ὕμνος κτλ.: *ThWNT* 8 (1969) 492–506. – H. FOLLIERI, *Initia*, 5 Bde, Ro 1960–1966. – M. HENGEL, H. und Christologie: FS K.H. RENGSTORF, Le 1980, 1–23. – DERS., Christuslied: FS J. RATZINGER, St. Ottilien 1987, 357–404. – A. KEHL, Beiträge: *JAC* 15 (1972) 92–119. – G. KENNEL, *Frühchr. Hymnen*, Neukirchen 1995. – J. KROLL, *Hymnodik*, Da 1968. – M. LATTKE, H., Fri 1991. – H. LECLERCQ, Hymnes: *DACL* 6, 2, 2826–2928. – J.W. MCKINNON, *Music*, C 1987. – E. NORDEN, *Kunstprosa*, Da [7]1974 = [2]1909 (Nachträge: [3]1915). – DERS., *Theos*, Da [4]1956 = L 1913. – G. SCHILLE, *Frühchr. Hymnen*, B 1965. – B. STÄBLEIN, H.: *MGG* 6 (1957) 993–1018. – K. THRAEDE, H. I: *RAC* 16, 915–946. – A.S. WALPOLE, *Latin Hymns*, Hi 1966 = C 1922. – P.G. WALSH, Hymnen I: *TRE* 15, 756–762. – T. WOLBERGS, *Gedichte*, Meisenheim 1971. – R. WÜNSCH, H.: *PRE* 9, 1, 140–183. – K. ZIEGLER, H.: *KP* 2, 1268–1271.

1 [Nach Auskunft der *LACL*-Redaktion verzögerte sich das Erscheinen bis Anfang 1998. Daher lagen bei der Fertigstellung der Druckvorlage des Nachdrucks noch keine Seitenzahlen für die drei Artikel „Hymnus", „Psalm" und „Salomo" vor.]

Lexikon der antiken christlichen Literatur, in Verbindung mit Peter BRUNS, Georg RÖWEKAMP, Matthias SKEB OSB herausgegeben von Siegmar DÖPP und Wilhelm GEERLINGS (Freiburg i.Br. u.a.: Herder, 1998).

Psalm

I. Kanonische u[nd] andere jüdische Psalmen: Das poetische Buch der 150 Psalmen (Pss.), von PHILO stets als ὕμνοι bezeichnet und die Grundlage chr[istlicher] Hymnodie (→Hymnus), besteht aus einer Vielzahl von Gattungen oder Formgruppen. Enthält schon LXX den apokryphen, ebenfalls ps.-davidischen Ps. 151, so sind Pss. 151–155 syr[isch] und Pss. 151. 154–155 hebr[äisch] erhalten. Auch das Gebet des Manasse, später als Nr. 12 unter die LXX-Oden gestellt, könnte man als Buß-Ps. oder individuelles Klagelied bezeichnen. Die 18, urspr[ünglich] hebr[äischen] *Psalmen* Salomos, Teil der LXX und überlieferungsgeschichtlich mit den 42 *Oden* →*Salomos* verbunden, stehen formal den kanonischen Pss. nahe. Ähnliches gilt von den Lobliedern aus Qumran, obwohl der *parallelismus membrorum* dieser *Hodajoth* nicht so streng durchgeführt ist wie derjenige des Psalters.

II. Christliche u[nd] gnostische Psalmen: Der Psalter war von Anfang an das Gebet- und Gesangbuch der jüd[ischen], gnostischen und hellenistisch-röm[ischen] Christen. Möglicherweise gab es aber schon früh neue, spezifisch chr[istliche] Psalmen (vgl. 1 Kor 14, 26; Kol 3, 16; Eph 5, 19).

Von VALENTINUS ist ein kosmologischer ψαλμός in 7 Zeilen erhalten. Daß der als Gnostiker angesehene Gründer des Valentinianismus Pss. gedichtet hat, ist gut belegt (vgl. TERTULLIAN, *carn.* 17, 1. 20, 3). Nach Z. 80 des *Canon Muratori* verfaßte der Gnostiker BASILIDES *novum psalmorum librum Marcioni*, das nicht erhalten ist. Auch das Hauptwerk des BARDESANES, ein dem Psalter nachgeformtes Buch von 150 *zᵉmîrāṯâ* oder *maḏrāšê*, ist nicht erhalten, aber durch EPHRAEM bezeugt (*c. haer.* 1, 17, 3. 53, 5, 1–3). Erhalten ist jedoch ein aus 6 Ich-Prädikationen des gnostischen Jesus bestehender ψαλμός der →Naassener/Ophiten.

Im 4. Jh. n. Chr., als Psalmodie schon Hymnodie, nicht alle Hymnodie aber Psalmodie war, wurden neue Pss. (vgl. EUSEBIUS, *h. e.* 5,

28), nicht nur diejenigen des PAUL V. SAMOSATA, verboten (Synode von Laodizea, *can.* 59). Von den Arianern ist bekannt, daß sie Pss. bzw. Hymnen dichteten (SOKRATES, *h. e.* 6, 8; PHILOSTORGIOS, *h. e.* 2, 2. 3, 14). Das Verbot der Dichtung neuer Pss. wurde allerdings kaum strikt befolgt. Denn einerseits blühte spätestens seit HILARIUS und AMBROSIUS, deren außerbibl[ische] *hymni in laudem dei* später zugelassen wurden (Synode von Toledo IV, *can.* 13), die chr[istliche] Hymnendichtung. Andererseits wurden hin und wieder auch griech[ische] und lat[einische] Pss. neu gedichtet und verbreitet.

So gibt es einen vielleicht schon aus dem 3. Jh. n. Chr. stammenden *psalmus abecedarius* (so Überschrift in *Pap. Barc. Inv.* 149b), der als das bisher älteste Beispiel dieser Gattung in lat[einischer] Sprache gelten muß. Bei →METHODIOS V. OLYMP steht ein mit ψαλμός überschriebenes alphabetisches Akrostichon zwischen dem Ende von Logos 11 und dem Epilog. →AUGUSTINUS erweist sich als Dichter in seinem Anti-Donatisten-Psalm, einem aufklärenden Kampf-Abecedarius gegen Gegner, die auch ihre eigenen Pss. sangen. Der Afrikaner →FULGENTIUS V. RUSPE ahmt mit seinem antiarianischen *psalmus abecedarius* im Zeilenbau den augustinischen Anti-Donatisten-Ps. nach. Ein Kampflied ist auch der *psalmus abecedarius* in 23 ambrosianischen Strophen des →VENANTIUS FORTUNATUS.

Der zweite Teil des kopt[isch]-manichäischen Pss.-Buches, eine aus dem Griechischen übersetzte Sammlung liturgischer Poesie syr[ischen] Ursprungs, enthält außer den Bema-Pss. sogenannte Jesus-Pss., zwei Gruppen von Heraclides-Pss., Sarakoton-Pss., Thomas-Pss. und eine Gruppe von Pss. ohne Titel. In diese sehr verschiedenartige Sammlung sind die beiden zuweilen neben „Gebeten" erwähnten „Pss." des MANI selbst wahrscheinlich nicht integriert.

Bei →ROMANUS dem Sänger erscheint der Begriff ψαλμός als eines der musikologisch–poetischen Synonyme neben αἶνος, ἔπος, ὕμνος u. a. in seinen akrostichischen Kontakien.

W: *BHS, Psalmi*, St 1967/77, 1087–1226 [T]. – *LXX, Psalmi cum Odis*, ed. A. RAHLFS, Gö [3]1979 [T] = 1931. – *LXX, PsSal*: *Septuaginta*, ed. A. RAHLFS, St 1935, 471–489 [T]. – *Qumran, 1QH*: *Texte*, ed. E. LOHSE, Da [4]1986 = [1]1964, 109–175 [T/dt.Ü]. – *11QPs[a]*, *Psalms Scroll*, ed. J.A. SANDERS, O 1965 [T/engl.Ü]. – *Syr[ische] Psalmen*, ed. W. BAARS: *OTSy* 4, 6, Le 1972 [T]. – M. NOTH, Fünf Pss.: *ZAW* 48 = NF 7 (1930) 1–23 [T/dt.Ü]. –

AUGUSTINUS, *Anti-Donatisten-Ps.*: *Hymni*, ed. W. BULST, Hd 1956, 139–146 [T]. – FULGENTIUS, *psalmus abecedarius*: *Hymni*, ed. W. BULST, Hd 1956, 147–155

[T]. – HIPPOLYT, *Ps. Valentinus*: *ref.* 6, 37, 6–7, ed. M. MARCOVICH [T]. – HIPPOLYT, *Naassener-Ps.*: *ref.* 5, 6, 4–10, 2, ed. M. MARCOVICH [T]. – *Manichaean Psalm-Book*, ed. C.R.C. ALLBERRY, St 1938 [T/engl.Ü]. – G. WURST (Corpus Fontium Manichaeorum, Series Coptica 1), Tn 1996 [T der Bema-Pss.]. – METHODIUS, *Ps.*, ed. H. MUSURILLO, V.-H. DEBIDOUR (SC 95) 310–321. – *Pap. Barc. Inv.* 149b–153, ed. R. ROCA-PUIG, Ba 1965 [T]. – ROMANOS der Sänger, *Hymnes*, ed. J. GROSDIDIER DE MATONS, 5 Bde, P 1964/1981 (SC 99, 110, 114, 128, 283) [T/Ü]. – VENANTIUS FORTUNATUS, *psalmus abecedarius*: *Hymni*, ed. W. BULST, Hd 1956, 156–158 [T].

L: J.H. CHARLESWORTH, Prayer of Manasseh: *OTP* 2 (1985) 625–637. – DERS., J.A. SANDERS, More Psalms: *OTP* 2 (1985) 609–624. – H.J.W. DRIJVERS, *Bardaisan*, Assen 1966. – K. GALLING, Pss.: *RGG* 5 (1961) 672–684. – H. GUNKEL, J. BEGRICH, *Einleitung in die Pss.*, Gö [4]1985. – S. HOLM-NIELSEN, *Hodayot*, Aarhus 1960. – DERS., *PsSal*: *JSHRZ* 4, 2 (1977) 49–112. – H.-J. KRAUS, *Pss.*, Neukirchen [3]1966 = [1]1961, [4]1972, [5]1978 (verändert). – M. LATTKE, *Hymnus*, Fri 1991. – J. LIMBURG, Psalms: *ABD* 5, 522–536. – P. NAGEL, *Thomaspsalmen*, B 1980. – P.H.A. NEUMANN, *Pss.forschung*, D 1976. – E. OSSWALD, *Gebet Manasses*: *JSHRZ* 4, 1 (1974) 15–27. – W. SPEYER, *Psalmus abecedarius* (zu R. ROCA-PUIG): *JAC* 10 (1967) 211-216. – W.G.E. WATSON, *Hebrew Poetry*, Sheffield 1984. – A.S. VAN DER WOUDE, Syrische Pss: *JSHRZ* 4, 1 (1974) 29–47. – R.B. WRIGHT, *Psalms of Solomon*: *OTP* 2 (1985) 639–670.

Siehe auch →Hymnus [1]

[1] [Vgl. Anmerkung am Schluß des *LACL*-Artikels „Hymnus".]

Lexikon der antiken christlichen Literatur, in Verbindung mit Peter BRUNS, Georg RÖWEKAMP, Matthias SKEB OSB herausgegeben von Siegmar DÖPP und Wilhelm GEERLINGS (Freiburg i.Br. u.a.: Herder, 1998).

Salomo (*Oden, Testament*)

I. Oden (*Od.*): Von den 42 ps.-salomonischen, bilderreichen Gedichten, in der Literatur auch als Hymnen, Lieder oder Psalmen bezeichnet, sind eine griech[ische] ᾠδή (11), fünf mit Fremdwort ᾠδή bezeichnete kopt[ische] Zitate in der gnostischen *Pistis Sophia* (1. 5, 1–11. 6, 8–18. 22. 25), ein lat[einisches] Zitat aus *ode* 19 bei LAKTANZ (19, 6–7) und 40 syr[ische] *zᵉmîrāṯâ* in zwei unvollständigen Hss. (3–42 bzw. 17–42, jeweils zusammen mit den jüdisch-apokryphen *Psalmen Salomos* [*PsSal*]) erhalten. Der Begriff *zᵉmîrtâ* begegnet auch in den *Od.* selbst (14, 7. 26, 2, 3, 8. 36, 2. 40, 3).

Neben Bitten, Doxologien, hymnologischen und lehrhaften Formen dominieren Heilsaussagen und Ausdrücke der Heilszuversicht, mehr oder weniger voll von gnostisch-dualistischer Mythologie. Gibt es einerseits Formen, in denen das Ich der Rede, zuweilen auch das Wir, sich als erlöste bzw. zu erlösende Person(engruppe) einbezieht, und andererseits solche, in denen das Ich, nie jedoch das Wir, sich als einladende, erlösende, erschaffende, erwählende, fordernde, gesandte, offenbarende oder verheißende Person einbezieht, so sind am charakteristischsten diejenigen Formen, in denen der/die Sprecher(in) beide Aspekte in sich vereinigt, vor allem in der Person des erlösten Erlösers bzw. erlösenden Erlösten.

Dieser auch Herr und Sohn genannte Erlöser erscheint als Christus/ Messias (9, 3. 17, 16. 24, 1. 29, 6. 39, 11. 41, 3. 41, 15), nie jedoch unter dem Namen Jesus. Theol[ogische] Begriffe wie Geist, Gott, Herr, Höchster und Vater sind so häufig wie die Nennung der Heilsgüter Erkenntnis, Freude, Gnade, Heiligkeit, Leben, Licht, Liebe, Ruhe, Unvergänglichkeit, Wahrheit und Wort.

Inhaltlich weisen die *Od.*, die aus dem AT schöpfen und Ähnlichkeiten mit Qumranschriften aufweisen, in das Milieu des Joh und der Ignatiusbriefe. In zwei Kanonverzeichnisssen (Ps.-ATHANASIUS und NIKEPHORUS) werden sie zusammen mit den 18 *PsSal* als atl. Antilegomena

erwähnt. Als Entstehungszeit läßt sich das 1. Viertel des 2. Jh. n. Chr. bestimmen. Die Originalsprache ist Griechisch oder/und Syrisch.

W: *Od.*, R. HARRIS, A. MINGANA, Manchester 1916/1920 [T/engl. Ü]. – M. LATTKE, Bd. 1/1a, Fri 1979/1980 [T/dt.Ü]. – DERS., (FC 19) [dt.Ü]. – *Od.* 11, M. TESTUZ, *PapyBod X–XII*, G 1959 [T/frz.Ü].

L: L. ABRAMOWSKI, Sprache: *OrChr* 68 (1984) 80–90. – J.H. CHARLESWORTH, *Od.*: *OTP* 2 (1985) 725–771. – M. FRANZMANN, *Od.*, Fri 1991. – M. LATTKE, *Od.*, Bd. 2/3, Fri 1979/1986. – DERS., Messias-Stellen: FS F. HAHN, Gö 1991, 429–445. – DERS., Dating: *Antichthon* 27 (1993) 45–59.

II. Testament (*Test.*): In ca. 15 griech[ischen] Hss. sind verschiedene Fassungen dieser sich selbst διαθήκη (Titel; 15, 14. 26, 8) nennenden Mischung von Dämonen- und Engelslehre, Zauberei und Medizin erhalten. Müssen die wunderbar gezähmten Dämonen beim Bau des Tempels helfen, so steht der im Ich-Stil redende Ps.-Salomo nach seinem Abfall vom Gott Israels da ohne die δόξα Gottes (26, 7), dessen Lobpreis er allerdings vom Anfang bis zum Ende verkündet.

Der bis ins hohe M[ittel]A[lter] populäre Synkretismus erscheint auf atl.-jüd[ischer] Grundlage, durchsetzt mit ein paar chr[istlichen] Anklängen (15, 10. 17, 4. 22, 20. 23, 4). Wahrscheinlich war aber der Autor und nicht erst der Bearbeiter ein Griechisch sprechender Christ des Zeitraums vom 1.–3. Jh. n. Chr. Der Entstehungsraum könnte Palästina oder Ägypten, vielleicht auch Kleinasien oder sogar Babylonien sein.[1]

W: *Test.*, F.A. BORNEMANN: *ZHTh* 14, 3 (1844) 9–56 [dt.Ü von FLECK]. – F.C. CONYBEARE: *JQR* 11 (1898) 1–45 [engl.Ü von FLECK]. – A. DELATTE: *Anecdota Atheniensia* 36 (1927) 211–227 [T, Hs. Bibliothèque Nationale 2011]. – D.C. DULING: *OTP* 1 (1983) 960–987 [engl.Ü]. – F.F. FLECK, *Anecdota sacra*, L 1837, 113–140 = *PG* 122, 1315–1358 [T, Hs. P. MCCOWN/lat.Ü]. – C.C. MCCOWN, L 1922 (UNT 9) [T]. – P. RIESSLER, *Altjüd. Schrifttum*, Hd 1928 = [2]1966, 1251–1262 [Ü, Auswahl]. – *Test.* 18, 34–40, K. PREISENDANZ: *Eos* 48 (1956) 161–167 [T, Wiener Papyrusfragment G 330].

L: J.H. CHARLESWORTH, *Pseudepigrapha and Modern Research*, Missoula 1976, 197–202. – D.C. DULING: *OTP* 1 (1983) 935–959. – B.M. METZGER, *Test.*: *BHH* 3 (1966) 1653. – K. PREISENDANZ, Salomo: *PRE.S* 8 (1956) 660–704, bes. 684–690.

---

[1] [Vgl. Anmerkung am Schluß des *LACL*-Artikels „Hymnus".]

Lexikon für Theologie und Kirche 7 ([3]1998)

Oden Salomos

Oden Salomos (*O.*), Sammlung von 42 anonymen, dem alttestamentlichen (Pseudo)-Salomo (vgl. 1 Kön 5,12) zugeschriebenen Gedichten, in der Geschichte ihrer Erforschung seit 1799 bzw. eigentlich erst 1909 auch als „Gebete“, „Hymnen“, „Lieder“ oder "Psalmen" bezeichnet. In der Bezeugung heißen sie „*O.*“, und zwar bei →LACTANTIUS (*inst.* 4, 12, 1–3; *epit.* 39[44], 1–2), der „ᾠδή“ 19,6f. lateinisch zitiert, sowie in zwei späteren Kanon-Verzeichnissen (Ps.-ATHANASIUS: *Synopsis*; NIKEPHOROS: *Stichometria*), wo die *O.* zusammen mit den 18 *Psalmen* → *Salomos* (*PS.*) als ψαλμοὶ καὶ ᾠδαὶ Σολομῶντος unter Antilegomena des Alten Testaments erscheinen. Bis heute ist umstritten, ob die 41 erhaltenen *O.* den →Apokryphen und →Pseudepigraphen des Alten Testaments zugerechnet werden können oder zu der offenen Gruppe der teils jüdisch-christlichen, teils christlich-gnostischen neutestamentlichen Apokryphen gehören.

Fünf koptische Zitate in der gnostischen →*Pistis Sophia* (u.a. *Ode* 1) stammen aus einer verlorenen Sammlung griechischer *O.*, denen die *PS.* als n. 1–18 vorangingen. In den beiden syrischen Handschriften mit dem Text von 3–42 bzw. 17–42 folgen die *PS.* als „*Ode(n)*“ (*z^emīrtā*, Plural *z^emīrāṯā*) n. 43 usw. den ebenso genannten *O.*, während im Fragment einer weiteren syrischen Sammlung die den *PS.* auch vorangehenden, aber nicht erhaltenen *O.* „Psalmen“ (*mazmōrē*) hießen. Sowohl in *Pistis Sophia* (3. Jh.) als auch nach Überschrift des griechischen Textzeugen (nur *Ode* 11: *Pap. Bodmer* XI, 3. Jh.) ist der griechische Titel der *O.* „ᾠδαὶ Σολομῶντος“. Ob die Ursprache auch Griechisch war oder Syrisch (kaum Hebräisch), ist ebenso offen wie die Bestimmung von Ort (wahrscheinlich zweisprachiges Syrien, kaum Ägypten) und Zeit (wahrscheinlich frühes 2. Jh. nC., kaum 1. oder 3. Jh.). Als Verfasser und erste Benutzer der Sammlung ist an eine unorthodoxe christliche Gruppe zu denken, die im synkretistischen Überschneidungsgebiet früher →Gnosis mit jüdischen Ausläufern von → Qumran und frühchristlichen Traditionen lebte.

Die zum Teil sehr bildhaften Heilsaussagen stehen unter starkem biblischen Einfluß (bes. Psalmen). Der erlöste Erlöser bzw. erlösende Erlöste der *O.* wird auch Herr und Sohn genannt und erscheint zwar als Christus/Messias, nie aber unter dem Namen Jesus. Neben theologischen Bezeichnungen wie Geist, Gott, Herr, Höchster und Vater häufen sich Heilsbegriffe wie Erkenntnis, Freude, Gnade, Leben, Licht, Liebe, unvergängliche Ruhe, Wahrheit und Wort.

Ausg.: R. HARRIS–A. MINGANA: *The Odes and Psalms of Solomon*, Bd. 1. Manchester u.a. 1916; J.H. CHARLESWORTH: *The Odes of Solomon*. Oxford 1973, Missoula (Mont.) ^{2}1977; M. LATTKE: *Die O.*, Bd. 1, 1a, 2 (Konkordanz). Fribourg–Göttingen 1979, 1980 (1a).

Übers.: R. HARRIS–A. MINGANA: *The Odes and Psalms of Solomon*, Bd. 2. Manchester u.a. 1920; M. FRANZMANN: *The Odes of Solomon*. Fribourg–Göttingen 1991; M.-J. PIERRE: *Les Odes de Salomon*. Turnhout 1994; M. LATTKE: *O.* Freiburg 1995 (Lit. bis 1995); E. AZAR: *Les Odes de Salomon*. Paris 1996.

Lit.: M. LATTKE: *Die O.*, Bd. 3. Fribourg–Göttingen 1986 (Lit. bis 1984); H.J.W. DRIJVERS: Early Syriac Christianity: *VigChr* 50 (1996) 159–177 (Spätdatierung).[1]

[1] Bei Fertigstellung der Druckvorlage für den vorliegenden Band war Band 7 des neuen *LThK* noch nicht erschienen. Die zahlreichen Abkürzungen des Artikels, von dem im Dezember 1997 ein zweiter Korrekturabzug vorlag, habe ich für den fast gleichzeitig mit dem Originalbeitrag erscheinenden Nachdruck aufgelöst.

Theologische Literaturzeitung 106 (1981), 663–665.

Rezension

NAGEL, Peter: *Die Thomaspsalmen des koptisch-manichäischen Psalmenbuches*, übersetzt und erläutert. Quellen: Ausgewählte Texte aus der Geschichte der christlichen Kirche, NF 1. 143 S. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1980.

Das kleine, sehr übersichtlich gestaltete, sorgfältig gedruckte und für den häufigen Gebrauch (glücklicherweise mit Fadenheftung) hergestellte Buch stellt eine umso wertvollere Bereicherung in der Sammlung von erläuterten Quellentexten dar, als die Thomaspsalmen des koptisch-manichäischen Psalmenbuches in den vielbenutzten „Texten zum Manichäismus“ von A. ADAM (1954; ^{2}1959) nicht enthalten sind.

Der kirchengeschichtlich interessierte Leser wird seine Freude daran haben; wer sich mit spätantiker Religionsgeschichte beschäf- $_{663}|_{664}$ tigt, wird hier immer wieder gerade die Details begrüßen; und, damit zusammenhängend, selbst der Koptologe kann aus vielen Anmerkungen und philologischen Erwägungen Nutzen ziehen, auch wenn der Text, der Zielsetzung der Neuen Folge der Reihe entsprechend, nur in Übersetzung gegeben ist. Dadurch aber, daß dem deutschen Text die Seiten- und Zeilenzählung der *editio princeps* von C. R. C. ALLBERRY (Stuttgart 1938) beigegeben wurde, ist der ständige Vergleich mit dem koptischen Original leicht gemacht.

Um beim Äußeren zu beginnen: das gut gegliederte und umfangreiche Register (S. 136–143) steigert den wissenschaftlichen Wert beträchtlich. Noch besser wäre es freilich gewesen, wenn zu den „Autoren“, „Personennamen“, „Gestalten der manichäischen Mythologie“ und den Quellentextstellen auch die nicht wenigen griechischen, koptischen und syrischen Wörter aufgenommen worden wären.

In der knappen und instruktiven Einführung (S. 11–27) sind vor allem die Ausführungen zur literarischen und religionsgeschichtlichen Problematik der Thomaspsalmen (S. 19–27) hervorzuheben. Hier werden die Forschungsergebnisse von T. SÄVE-SÖDERBERGH, A. ADAM, C. COLPE und W.-B. OERTER kritisch gewürdigt. Gegen die sehr pro-

blematische Frühdatierung durch A. ADAM, jedoch mit C. COLPE (in bezug auf die Chronologie und den Autor) bzw. mit T. SÄVE-SÖDERBERGH und W.-B. OERTER (in bezug auf den religionsgeschichtlichen Ort) geht NAGEL „von der Annahme aus, daß die Thomaspsalmen von dem Mani-Jünger und manichäischen Missionar Thomas stammen und überwiegend zu Manis Lebzeit (vor 276) entstanden sind" (S. 26). Manis Lehre erscheint „in einer frühen östlichen, vom Christentum so gut wie unberührten und auf dieses kaum Bezug nehmenden Ausprägung" (ebd.). Worauf NAGELs Erklärungen, die kein exegetischer Kommentar sein wollen, besonders abheben, sind „der manichäische Mythus, die motivische Gestaltung durch den Dichter und die sich zum Teil selbst auslegende, zum Teil durch die Bildersprache der koptisch-manichäischen Texte übersetzbare Symbolik der Thomaspsalmen" (ebd.; zur „Bildersprache des Manichäismus" wird nachträglich auf die nach Motiven gegliederte Monographie von V. ARNOLD-DÖBEN hingewiesen). Sein Hauptanliegen ist es, diese Dichtungen „als Zeugnisse manichäischer Frömmigkeit und Heilserwartung zu verstehen und als poetische Literatur zu würdigen, von deren Reiz und Schönheit die Übersetzung wenigstens einen Abglanz vermitteln soll" (S. 27).

Der wirklich sehr ansprechenden Übersetzung (S. 29–69), die das etwas Monotone des koptischen Psalmentextes nicht verwischt und die auch die teilweise erheblichen Textlücken der Handschrift möglichst getreu widerspiegelt (so vor allem in den Psalmen 6; 8–9; 11–13; 17; 19–20), folgen die Erläuterungen zum Text der einzelnen Psalmen (S. 70–135). Selbst dem mit gnostischen Texten vertrauten Leser sind die von NAGEL jeweils vorgenommenen Gliederungen und Formbestimmungen eine große Hilfe. Denn nicht nur von der Sprache selbst, sondern auch vom Aufbau und Inhalt her haftet ja den Thomaspsalmen etwas Eintöniges an, das die Lektüre und das Verstehen nicht erleichtert.

Was die Thematik der Thomaspsalmen angeht, so werden charakteristische Einzelbegriffe (z.B. Licht, Äonen, Leben, Gewand bzw. Kleid, Bau, Diadem bzw. Krone, Garten, Weinstock) ebenso wie ganze Motivblöcke (z.B. Kampf bzw. Krieg, Abfall, Sendung, Rettung, Sammlung, Erwählung) aus dem Einzelkontext, aus dem Zusammenhang der Thomaspsalmen und aus dem manichäischen Gesamtmythus heraus transparent gemacht. Wo allzu große Textlücken die Auslegung erschweren oder sogar unmöglich machen, wird kein Ersatz durch freie Spekulation geboten. Auch wenn wohl die Kenntnis des manichäischen Mythus als bekannt vorausgesetzt wird, gewinnt der Leser doch durch

NAGELs Erklärungen und die reichlich im Zitat herangezogenen (meist) manichäischen Texte ein lebendiges und anschauliches Bild davon.

Was als besonders wertvoll hervorgehoben werden muß, sind die in die Erläuterungen argumentativ eingestreuten historischen und soziokulturellen Informationen über Manis Leben und seine Reli $_{664}|_{665}$ gionsgemeinschaft. Viele Themen werden dadurch dem Zugriff zeitloser frommer Erbaulichkeit entzogen und erhalten über die Funktion im Text hinaus ihren ursprünglichen bzw. entwickelten Sitz im Leben wieder. Den Manichäismus als eine sehr spezifische Entwicklungslinie innerhalb des spätantiken Synkretismus so wieder einmal aufgezeigt zu haben, ist nur eines der Verdienste dieses mustergültigen Buches.

Theologische Literaturzeitung 112 (1987), 183–185.

Rezension

BLASZCZAK, Gerald R.: *A Formcritical Study of Selected Odes of Solomon.* Harvard Semitic Museum: Harvard Semitic Monographs 36. ix, 155 S. Atlanta, GA: Scholars Press, 1985.

Die für den Druck überarbeitete, unter der Leitung von John STRUGNELL verfaßte Dissertation (Harv. Univ. 1983) des nun in Nairobi am Hekima College (P. O. Box 21215) lehrenden Jesuiten schließt zumindest für *OdSal* 16, 31, 33 und 36 eine Forschungslücke, mit deren Füllung auch meine Doktorandin und Mitarbeiterin Majella FRANZMANN beschäftigt ist. Es ist erfreulich, daß die Dissertation so rasch als Buch erscheinen konnte. Die folgenden kritischen Anmerkungen mögen als Nachtrag angesehen werden zu: M. LATTKE, *Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis*, Band III, mit einem Bei- $_{183}|_{184}$ trag von M. FRANZMANN, Fribourg/Göttingen (OBO 25/3) 1986, S. 360.

Der sprachkundige V[er]f[asser] der sehr kompakten Studie kennt die Forschungsgeschichte in ihren Hauptzügen (S. 1–6), was auch dokumentiert wird mit einer vorzüglichen Bibliographie (S. 137–155), in die sich allerdings etliche, z.T. irreführende Fehler eingeschlichen haben (lies z.B. S. 137, Z. 7: *ZNW* statt *JTS*; S. 138, Z. 7: BERTRAND statt BERNARD; S. 140, Z. 27f: zu streichen!; S. 142, Z. 2 v.u.: GORDON statt GORDEN; S. 145, Z. 18: HAUSCHILD, W.-D. statt HAUSSCHILD, W. D.; S. 147, Z. 19: LANGBRANDTNER statt LANGBRANTNER; S. 147, Z. 24 u. S. 155, Z. 27: OBO 25/1,1a,2 statt OBO 25/1–3; S. 147, Z. 8 v.u.: lifvets statt lifvetz; S. 149, Z. 13 v.u.: Erik statt Erich; S. 150, Z. 9 u. S. 114, Z. 6: RUDOLPH statt RUDOLF; S. 152, Z. 13: X–XII statt VII–IX).

Im Text selbst dagegen sowie in den Anmerkungen (S. 101–135) halten sich die Schreibfehler in Grenzen (lies z.B. S. 12, Z. 6 v.u.: *hyios* statt *hyious*; S. 18, Z. 9 v.u.: 36 statt 35; S. 34, Z. 12: niederstreckt; S. 39, Z. 3: ihm statt ihn; S. 44, Z. 11 v.u.: identity statt identify; S. 53, Z. 12 v.u.: 10a statt 19a; S. 64, Z. 15 v.u.: wiederholt; S.

68, Z. 17 v.u.: 8a statt 9a; S. 72, Z. 14 v.u.: 1 and 5 statt 1–5; S. 133, Z. 10: Natur).

Aus der bisherigen Forschungsgeschichte folgt mit Recht die Notwendigkeit literarkritischer sowie form- oder gattungsgeschichtlicher Untersuchungen der einzelnen *Oden* (S. 6–9), näherhin die Forderung nach "a concern for the choice of vocabulary, syntax, point of view" (S. 6–7). Was B. bisher weitgehend vermißt, führt er in seinen Analysen konsequent durch, nämlich "sensitive" zu sein "to the formal rhetorical devices used in the *Odes* as we have them, for example: repetitions, change of speaker, various sorts of parallelism, use of particles, and the configuration of component parts to indicate turning points and climaxes" (S. 7).

Was die nicht weiter unterteilte *Ode* 36 (S. 9–25) angeht, so ist die Emendation von *ʿl* zu *ʿly* in V. 1a ernst zu nehmen, auch wenn man auf 26,10a und 30,2b verweisen kann, wo vom Ausruhen auf dem Höchsten bzw. der Quelle des Herrn die Rede ist. Vielleicht muß man das Verb doch im größeren Zusammenhang der (gnostischen?) „Ruhe" interpretieren (vgl. jetzt M. FRANZMANN, The *Odes* of Solomon, Man of Rest, *OrChrPer* 51, 1985, S. 408–421, bes. 412). Aber diesen Auslegungsweg verbaut sich B. selbst in seinem sonst bemerkenswerten Exkurs zum "motif of ascent to the heavens" (S. 15–24) mit der zu apodiktischen Äußerung: "There is nothing gnostic about the speaker's ascent in *Ode* 36" (S. 18).

Ode 16 (S. 27–41) unterteilt B. in zwei Teile, indem "vss 1–7 function as an introduction to a longer didactic poem extending from vs 8 to vs 20 in which the 'I' of the speaker disappears completely" (S. 29). Den erhellenden Kommentar beschließt eine Diskussion der Möglichkeiten für einen „Sitz im Leben" (S. 40–41), die natürlich rein hypothetisch bleiben müssen.

Übersetzung wie Interpretation von *Ode* 31 (S. 43–58), unterteilt in VV. 1–2, 3–5, 6–7, 8–13, enthalten einige Probleme. So kann z.B. V. 2c kaum "by the truth" (S. 43 u.ö.) lauten, weil die syrische Präposition *mn* meistens die durchaus in den Kontext passende Konnotation „aus", „von ... weg" hat. Frei und glättend ist m.E. die Übersetzung von V. 4b: "And he presented to Him those who had become sons through him" (S. 43, 49). Die Einfügung der Präposition *b* in V. 5a ist unnötig, weil *prṣwph* (S. 50, statt *prsph*) sehr wohl „seine Person" im Sinne von „er selbst" bedeutet (vgl. nur J. PAYNE SMITH, *A Compendious Syriac Dictionary*, Oxford 1903 u.ö., S. 464). Unmöglich ist die

Übersetzung von V. 10b: "Like one who was not troubled by them" (S. 43, 53; der syrische Text hat ja *ʾyk dlʾ* und nicht *ʾyk mn dlʾ*).

Wie schon für *Ode* 31 (S. 54f) betont B. für *Ode* 33 (S. 59–74) den Einfluß der Weisheit(sliteratur). Bedenkenswert ist der Vorschlag, V. 1 und V. 5 als Bericht anzusehen, die Teile VV. 2–4 und 6–13 dagegen als konkurrierende Propagandareden des personifizierten Verderbens (corruption) bzw. der weisheitlichen und erlösenden Jungfrau Gnade. Trotz der Vorarbeiten gerade zu *Ode* 33 bringt B.s $_{184}|_{185}$ Analyse neue Gesichtspunkte in die Interpretation, was für alle vier untersuchten *Oden* gilt. Am Ende der klaren Ausführungen – nur die Angabe "Costaz, 388" (S. 64) bleibt dunkel – zu *Ode* 33 scheint B. offener zu sein für eine gnostische Interpretation (S. 74).

Was über den Kommentar zu *OdSal* 16, 31, 33 und 36 hinaus der kleinen Monographie ihren festen Platz unter der *Oden*-Literatur sichern wird, ist das Schlußkapitel (S. 75–99), mehr ein stimulierender Ausblick als eine wiederholende Zusammenfassung. Hier wird nämlich versucht, die ganze Sammlung der 42 Lieder, von denen 40 bzw. 41 erhalten sind, in Gattungsgruppen zu unterteilen und deren "common formal elements, themes and shared imagery" (S. 77) herauszustellen. Zukünftige Forschung wird sich auseinanderzusetzen haben mit Gattungsbezeichnungen wie "Individual Confession *Odes*" (S. 77–81), "Ascent *Odes*" (S. 81–87), "Theological Reflection *Odes*" (S. 88–92), "Generalized Confession *Odes*" (S. 92–95), "Saviour"-"Descensus"-*Odes* (S. 95–98) oder "Invitation Songs" (S. 98–99).

Es sei erlaubt, hier einen Literaturnachtrag zu bringen, weil es sich dabei offenbar um die erste spanische Übersetzung der *OdSal* handelt: A. PERAL & X. ALEGRE, *Odas de Salomón*, in: A. DÍEZ MACHO, *Apócrifos del AT* III, Madrid 1982, S. 61–100.

Theologische Literaturzeitung 121 (1996), 174–176.

Rezension

STRUTWOLF, Holger: *Gnosis als System: Zur Rezeption der valentinianischen Gnosis bei Origenes.* Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 56. 405 S. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1993.

Diese bedeutende Studie zur sogenannten valentinianischen Gnosis und zur platonisch-spekulativen Theologiewissenschaft des alexandrinischen Gelehrten und Kirchenschriftstellers ORIGENES (Ende 2. Jh. bis Mitte 3. Jh.) wurde als Dissertation von der Theologischen Fakultät der Universität Heidelberg im Sommersemester 1991 angenommen, ist also fast gleichzeitig mit der Tübinger Arbeit von Christoph MARKSCHIES, *Valentinus Gnosticus? Untersuchungen zur valentinianischen Gnosis mit einem Kommentar zu den Fragmenten Valentins* (Tübingen: Mohr 1992). Betreut wurde STRUTWOLFs gelehrte Arbeit, die dem Spekulativen und Mythologischen allerdings sehr selten kritisch gegenübersteht, von Adolf Martin RITTER.

In beiden Teilen seiner Arbeit hat der V[er]f[asser] stark und dogmatisch systematisiert, was einerseits in den indirekten und direkten gnostischen Quellen oft als unübersichtliches Chaos erscheint, andererseits im Prinzipienwerk, den Homilien und Kommentaren des im 6. Jh. teilweise verurteilten Alexandriners mehr oder weniger unsystematisch, allegorisch und apologetisch verstreut liegt. In der Einleitung (11–26) wird zunächst das im Rahmen des $_{174}|_{175}$ Verhältnisses von Antike und Christentum liegende Problem aufgezeigt und die Forschungslage anhand einiger Titel der umfassend verarbeiteten Sekundärliteratur dargestellt. Hier fallen Namen wie H. JONAS, F. HEINEMANN, W. VÖLKER, N. BROX, H. LANGERBECK, K. RUDOLPH, J. DANIÉLOU, G. QUISPEL und P. KÜBEL. Im Literaturverzeichnis (367–391) vermisse ich freilich unter der Sekundärliteratur z.B. die Werke von W. BOUSSET, *Jüdisch-Christlicher Schulbetrieb in Alexandria und Rom* (Göttingen 1915 = Hildesheim 1975) und H. J. KRÄMER, *Der Ursprung der Geistmetaphysik* (Amsterdam 1964 = 2. Aufl. 1967).

Zur „Identifikation des Valentinianischen" (19–23) werden einerseits die Häresiologen IRENÄUS (*Adversus haereses*), TERTULLIAN (*Adversus Valentinianos*), HIPPOLYT (*Refutatio omnium haeresium*) und EPIPHANIUS (*Panarion* bzw. *Haereses*) als auch die *Excerpta ex Theodoto* des CLEMENS ALEXANDRINUS (vgl. aber die im Quellenverzeichnis fehlende Ausgabe von F. SAGNARD [Paris 1948 = 1970]) und die von W. VÖLKER bequem zusammengestellten Originalfragmente der Valentinianer ausgewertet, andererseits die Nag-Hammadi-Codices I,1 (*Gebet des Apostels Paulus*), I,3/XII,2 (*Evangelium Veritatis*), I,4 (*Rheginosbrief*), I,5 (*Tractatus Tripartitus*), II,3 (*Philippusevangelium*), V,3 (*Erste Jakobusapokalypse*) und XI,2 (*Valentinianische Exposition*) herangezogen.

Von dem Sammelwerk *The Nag Hammadi Library in English* (387 s.v. ROBINSON) gibt es übrigens seit 1988 eine dritte, „completely revised edition". Die *Oden Salomos*, die man kaum noch nach W. BAUERs Ausgabe von 1933 zitieren kann (372), werden ausdrücklich ausgeschlossen (22; vgl. zur vorvalentinianischen Datierung M. LATTKE, Dating the *Odes of Solomos*, in: *Antichthon* 27 [1993] 45–59). Was die dialogische „Rezeption der valentinianischen Gnosis bei Origenes" (23–26, 210–356) betrifft, so „sind sowohl die explizite als auch die implizite Rezeption zu untersuchen", was bei der „für die Darstellung des origeneischen Systems" sehr komplizierten „Quellenlage" (24) keine leichte Aufgabe ist.

Der erste Teil der Arbeit stellt in fünf Kapiteln das System der valentinianischen Gnosis dar (27–209). Die jeweilige Untergliederung erfolgt dabei so, daß die einzelnen genannten Quellen zu Wort kommen, wobei oft zwischen der westlichen Schule (PTOLEMÄUS und HERAKLEON) und der östlichen Schule (THEODOTOS) unterschieden und „von ihren theologischen Vorstellungen aus mit einiger Wahrscheinlichkeit auf die Lehre des VALENTIN, mit der sich alle diese Schüler auseinandergesetzt haben dürften" (28f.), zurückgeschlossen wird.

Das erste Kapitel zeichnet die „Entwicklungslinien der valentinianischen Pleromalehre" nach (30–58). Diagramme und Zusammenstellungen der verschiedenen Namen bzw. Begriffe hätten das „klassisch-valentinianische 30-Äonen-Schema" und seine späteren „Modifikationen und Reinterpretationen" (58) klarer gemacht. Das Fehlen solcher Übersichten ist umso mehr zu bedauern, als das Register (392–405), das selbst z.T. ziemlich unübersichtlich ist (bes. 394–401), nur Bibelstellen und Stellen aus Primärquellen in Auswahl enthält (PHILO ALEXANDRINUS ist trotz 361, Anm. 276, nur durch zwei Stellen vertreten [401]!), aber weder moderne Autoren noch Begriffe, Namen, Orte und Sachen. Vielleicht läßt sich ein preiswertes Ergänzungsheftchen herstel-

len, das diesen Mangel, den schon Herausgeber und Verlag hätten aufdecken sollen, behebt und bei dieser Gelegenheit die dem Autor von mir und anderen Rezensenten mitgeteilten Druckfehler anzeigt. Diese Anregung unterstreicht nur den wissenschaftlichen Rang des vorliegenden Werkes, dessen Druckvorlage im großen und ganzen vorzüglich ist.

Die weiteren vier Kapitel des ersten Teils tragen in systematischer Weise die folgenden Überschriften: „Der Fall und die Entstehung der außerpleromatischen Welt" (59–103), „Die Schöpfung des Menschen und die Drei-Naturen-Lehre" (104–154), „Der Erlöser und sein Werk" (155–180) und „Die valentinianische Eschatologie" (181–209). „Insgesamt läßt sich im Valentinianismus die Tendenz beobachten, Fall und Schöpfung in einem für die Gnosis erstaunlich positive[n] Sinne zu bewerten und als $_{175}|_{176}$ notwendige Durchgang[s]stadien zur Erziehung und Vervollkommnung der Pneumawesen zu verstehen" (103). In der valentinianischen Naturenlehre wird ja zwischen solchen Menschen unterschieden, die als Hyliker „von Natur zum Verderben" und als Pneumatiker „naturhaft zum Heil determiniert" sind, als Psychiker dagegen „frei" sind, „zwischen beiden Möglichkeiten zu wählen" (153). Diese „Drei-Naturen-Lehre" ist im *Evangelium Veritatis* „zu einer Zwei-Naturen-Lehre umgestaltet" worden, „weil hier die Mittelposition des Psychischen ausgefallen zu sein scheint" (154). Diese kürzlich erst wieder von T. ORLANDI bearbeitete Schrift (*Evangelium Veritatis* [Brescia: Paideia 1992] = Testi del Vicino Oriente antico, Reihe 8: Letteratura egiziana gnostica e cristiana, Bd. 2) „kann sogar eine gnostische Kreuzestheologie entfalten, in der das Kreuz Christi als Offenbarungsgeschehen verstanden wird" (167). Wenn STRUTWOLF wenig später von einem „antignostischen und antidoketischen Kontext" (169) bei IGNATIUS sprechen kann, setzt er mit Recht voraus, daß es eine Gnosis schon zur Entstehungszeit des Johannesevangeliums gab. Der gnostische oder zumindest gnostisierende Charakter des johanneischen Jesus müßte wohl stärkere Berücksichtigung in der Darstellung des valentinianischen Erlösers finden, als es bei STRUTWOLF geschieht. Ähnliches gilt auch für die „Zwei-Phasen-Eschatologie" des Valentinianismus, denn das Nebeneinander „einer prämortalen und präsentischen Auferstehung, die in der Erlangung der Gnosis besteht" (193f.), und einer futurischen Auferstehung gibt es doch auch schon im vierten Evangelium.

Die drei Kapitel von Teil 2 sind nach systematischen Gesichtspunkten untergliedert. Diese teils philosophisch-spekulativen, teils dogmatisch-mythologischen Unterpunkte beziehen sich zu „Schöpfung und Fall"

(214–269), „Christus als Erlöser" (270–307) und zur „Eschatologie" (308–356) auf die origeneische Weiterentwicklung der kirchlichen Voraussetzung, die jeweils ganz kurz skizziert wird (214f., 270, 308). Diese Skizzen sind natürlich nicht nur wegen ihrer Kürze problematisch, sondern auch deshalb, weil der Eindruck erweckt wird, es gäbe in dieser Zeit schon eine feste und monolithische Lehre der *una ecclesia catholica.*

Es gelingt dem Autor allerdings doch, in sehr detaillierter Weise von den Quellen her und unter Heranziehung der wichtigsten Sekundärliteratur „zeigen zu können, daß sich ORIGENES sehr wohl in lebendigem Dialog mit der valentinianischen Gnosis befand und sein Gedankengebäude in ständiger Auseinandersetzung mit deren Denken entworfen hat" (214f., Anm. 22). Insofern hat die Arbeit tatsächlich „ihr Ziel erreicht", nämlich in meisterlicher Beschränkung „mit der Nachzeichnung der Valentinianerrezeption des ORIGENES *einen Aspekt* seines imposanten theologischen Entwurfs zu erhellen" (366). Es hätte den Rahmen und Umfang dieser Dissertation überschritten, wenn andere Einflüsse wie die alexandrinische Allegorese, der Mittelplatonismus und die Werke des CLEMENS ALEXANDRINUS, die im „Ergebnis und Ausblick" aber wenigstens Erwähnung finden (356–366, bes. 360–364), in gleicher Weise diskutiert worden wären.

Das automatische Trennungsprogramm des Computers hat zu einer Reihe von „falschen" Trennungen geführt (z.B. 104,16–17: ὁμοούσιος). Mit der Kommasetzung steht der Autor selbst auf Kriegsfuß (z.B. 290,7: Verhüllung der). Eine unklare bzw. falsche Satzkonstruktion findet sich selten (z.B. 310,18–20; 348[216]). Auf einer Seite wurde die Umwandlung einiger Wörter ins Koptische vergessen (48[108, 112, 113]). Statt πλανή ist πλάνη zu lesen (passim 81ff.). Auf Wunsch des Verlags nenne ich von den Druckfehlerberichtigungen, wiederum unter Angabe von Seite[(+Anm.)] und Zeile, nur diejenigen, die von weitergehender Bedeutung sind (z.B. 21,3: daß; 37,25: indem sie; 58,2: entstehen; 68[55],9: widersprechender; 111[51],1: dreißig; 121,31: das; 145,3: gefallen; 157,24: vertreten; 159,1: somit der; 164[58],2: *ḥajje*); 166,19: daß er; 109,9 u.ö.: zu Recht [statt „zurecht" passim]; 176[133],6 und 379,29: Ebied; 233[158],3: Ausdruck; 302[182],6: μακαριότητος; 316[47],5: etwa; 370,28: Pontique; 373,43: Schoedel; 380,3 und 381,8: Fontaine; 385,1: Wilson, R. McL.; 385,14 und 388,46: Eltester; 387,20: Andresen). Der origeneische Druckfehlerteufel hat sich in die hübsche Wortprägung „Origenialausgabe" eingeschlichen (381,36: Originalausgabe).

Theologische Literaturzeitung 121 (1996), 256–257.

Rezension

PIERRE, Marie-Joseph: *Les Odes de Salomon.* Texte présenté et traduit avec la collaboration de Jean-Marie MARTIN. Apocryphes 4. 224 S. Turnhout: Brepols, 1994.

Die Autorin dieses Taschenbuchs hat einen Lehrstuhl für den christlichen Orient an der École pratique des hautes études und $_{256}|_{257}$ lehrt gleichzeitig Syrisch am Institut catholique de Paris. Vorher war sie dreizehn Jahre lang an der École biblique et archéoloqique française de Jérusalem, ist also bestens ausgewiesen, um als Mitglied der Association pour l'Étude de la Littérature Apocryphe Chrétienne (AELAC) einen der rätselhaftesten apokryphen Texte einzuleiten, zu übersetzen und mit kurzen, aber inhaltsreichen Anmerkungen zu versehen. Denn es handelt sich bei diesem gelehrten Büchlein nicht um eine Edition der syrischen Codices Harris und Nitriensis, der koptischen Zitate der gnostischen *Pistis Sophia* im Codex Askew und des griechischen *Papyrus Bodmer* XI (*Ode* 11), sondern um eine ausführliche Einleitung (19–55) und eine neue französische Übersetzung der erhaltenen 41 *Oden* mit jeweiliger Einführung und ein paar weiteren Fußnoten (59–198). Abgeschlossen wird das vorzüglich und sehr übersichtlich gedruckte Taschenbuch durch eine ausgewählte Bibliographie von Editionen, Übersetzungen und neuesten Studien (199–204) sowie drei Indices, einen *Index des thèmes principaux* (205–208), einen *Index des références bibliques* (209–215) und einen *Index des textes et auteurs anciens* (217–219). Gibt der Bibelstellenindex einen Blick frei auf den Einfluß biblischer Sprache, so gestattet der letzte Index eine Zusammenschau von Parallelen aus anderen Apocrypha, den Nag Hammadi Codices und den Texten aus Qumran.

Im Vorwort (13–17), dem eine anonyme Information über die ganze Taschenbuchreihe Apocryphes vorangeht (5–9) und ein Faksimile von S. 13a des Codex Harris folgt (18), erklärt die V[er]f[asseri]n u.a. ihre poetische, weitgehend wörtliche Übersetzung und würdigt dabei den Einfluß ihres Lehrers und Freundes Jean-Marie MARTIN.

In der dreiteiligen Einleitung geht es zunächst um die Handschriften (19–25). Dabei fällt auf, daß in bezug auf Codex Harris der Ort Manchester mit Birmingham verwechselt wird (18, 22) und die Datierung von Codex Askew zwischen dem 4. und 5. Jh. schwankt (20, 24). Danach widmet sich die V[er]f[asseri]n dem Pseudonym Salomon (25–37). Der alttestamentliche König ist ja Sohn Davids »par excellence« (26): »Les *Odes* sont l'œuvre du Sage, dont Salomon le Roi-Messie est le type« (32). Da die *Oden Salomos* ein christliches Werk sind, ist der Sprecher »évidemment pas le Salomon historique, mais la figure de sagesse dont it est le type« (33).

Einen guten Forschungsüberblick gibt der Rest der Einleitung zu »Milieu de pensée, date et auteur« (37–55). In der Frage der Ursprache tendiert PIERRE zwar eher zum Syrischen als zum Griechischen, betont aber gleichzeitig, daß zahlreiche Probleme offenbleiben, »et il faudra faire une étude plus précise de la langue pour pouvoir en dire davantage« (48). Dem letzteren stimme ich ebenso zu wie der Datierung ins frühe 2. Jh. n. Chr. (50). Ich habe diese Datierung ausführlich begründet in der Einzelstudie "Dating the *Odes of Solomon*" (*Antichthon* 27 [1993] 45–59) und in der Einleitung zu Band 19 der Fontes Christiani (Freiburg i. Br. u.a.: Herder 1995).

Mit weiteren und weitergehenden Thesen, so z.B. zum Autor »de ce milieu judéo-chrétien jérusalémite, proche du Temple, ..., peut-être même lié à la famille de Jésus« (54), sowie mit philologischen Einzelheiten der Übersetzung werde ich mich zu gegebener Zeit in meinem Kommentar zu den *Oden Salomos* auseinandersetzen. So wird in den nächsten Jahren auch dieses Buch zu den *Oden Salomos* ständig auf meinem Schreibtisch stehen. Wissenschaftlichen Bibliotheken sei die ganze preiswerte Reihe dringend zur Subskription empfohlen.

Theologische Literaturzeitung 122 (1997), 785–787.

Rezension

PEARSON, Birger A. (Ed.): *Nag Hammadi Codex VII*. Nag Hammadi and Manichaean Studies 30. XXVII, 479 S. Leiden/New York/Köln: Brill, 1996.

Unter den gelehrten und wachsamen Augen des kalifornischen Koptologen und Gnosisforschers B. A. PEARSON, der schon 1981 NHC IX und X als Bd. 15 der damals noch "Nag Hammadi Studies" heißenden Serie edierte und sich durch seine gesammelten Studien unter dem Titel *Gnosticism, Judaism, and Egyptian Christianity* (Minneapolis: Fortress 1990) für die hier zu leistende Aufgabe ausgewiesen hat, ist ein weiterer NHC-Band mit Einleitungen, Edition der koptischen Texte, englischen Übersetzungen und Anmerkungen entstanden, dessen hervorragende Ausstattung nicht zuletzt auf das Konto der äußert umsichtigen Hersteller der Druckvorlage geht, nämlich Neal KELSEY und Saw Lah SHEIN.

James M. ROBINSON, neben H.-J. KLIMKEIT einer der Herausgeber der Serie, informiert im ersten Vorwort (vii–x) über das Gesamtprojekt der "Coptic Gnostic Library", so daß auch die mit der aufregenden Geschichte der Entdeckung und Veröffentlichung dieses Jahrhundertfunds nicht vertrauten Leser ein wenig Hintergrundinformation erhalten. P[EARSON] selbst spricht im zweiten Vorwort (xi–xiii) bescheiden von seiner Rolle: "However, my own contributions to the volume are minimal; the essential work represented here is that of the named contributors" (xiii). Diese Fachleute werden im folgenden Durchgang $_{785}|_{786}$ durch die fünf sehr verschiedenen Traktate genannt werden. Vorher sei noch eigens hingewiesen auf die paläographische Einleitung von F. WISSE zum ganzen Papyrus-Codex (NHC VII), der zusammen mit 12 anderen Codices 1945 in Oberägypten gefunden wurde und der der am besten erhaltene NHC ist (1–13). Insgesamt gilt, daß alle 52 koptischen Traktate "were independently translated from Greek by several different translators, each with his own style" (11).

F. WISSE ist auch der Alleinbearbeiter des ersten Traktats (15–127), dessen eingebürgerter, aus der Überschrift stammender Titel „Die Para-

phrase (παράφρασις) des Sêem" eigentlich irreführend ist und passender lauten müßte: "The Revelation of Derdekas to Shem" (15; zu den deutschsprachigen Titeln vgl. jetzt die übersichtliche Zusammenstellung von H.-J. KLAUCK, *Die religiöse Umwelt des Urchristentums II: Herrscher- und Kaiserkult, Philosophie, Gnosis* [Stuttgart: Kohlhammer 1996] 157 f.). Diese im saïdischen Dialekt geschriebene Apokalypse "is clearly a Gnostic writing, but its peculiar sectarian affiliation is difficult to determine" (20). Wissen wir über den mythologischen Autor überhaupt nichts, so deuten einige manichäische Aspekte in diesem alles andere als klaren Traktat auf eine Entstehung im Syrien oder Mesopotamien des 3. Jh.s (22).

G. RILEY ist ebenfalls Alleinbearbeiter des zweiten Traktats (129–199). „Der zweite Logos des großen Seth" (so der sekundäre griechische Titel am Ende des saïdischen Textes) ist eine christlich-gnostische Homilie, in der der aufgestiegene Erlöser, der sich selbst als Christus und hoheitlich-transzendenten Menschensohn bezeichnet ([Seite von NHC VII] 65, [Zeile] 18; 69,21), darauf aus ist "to encourage gnostic Christians to rest in their redeemer and maintain unity with one another, while standing firm in opposition to Christians of the Great Church who persecute them and hold to the false teaching of the actual suffering and death of Christ" (129). Dieser Doketismus, der sich gegen eine „orthodoxe" Minorität (!) zu behaupten versucht, weist zusammen mit Einflüssen sethianischer und valentinianischer Gnosis ins alexandrinische Ägypten des späteren 2. Jh.s, "before the rise of developing orthodoxy into majority power and the subsequent fall of the great gnostic schools" (142). Die Formulierung von 55,6 f. ("The counsel shall not come to be") könnte schon von *OdSal* 5,8a.b beeinflußt sein. Zu der Aussage, daß "Solomon ... thought that he was Christ" (63,11 f.), ist auf die gründliche Untersuchung von R. HANIG hinzuweisen (*ZNW* 84 [1993] 111–134, bes. 131, Anm. 106).

Die Einleitung zum dritten Traktat, der nicht mit dem gleichnamigen Apokryphon zu verwechselnden „Apokalypse des Petrus" (griechischer Titel am Anfang und Ende) wurde M. DESJARDINS überlassen (201–216), während Text, Übersetzung und "Notes" von J. BRASHLER stammen (218–247). Leider findet sich in den allzu knappen Anmerkungen zum Text nichts zu "Hermas, the first-born of unrighteousness (ἀδικία)" (78,18 f.). Auch in den soliden einführenden Bemerkungen zu "the work's literary structure, its main characters and its dualistic framework" (201–207) sowie zu "gnostic, apocalyptic and Christian

links" (207–214) sucht man vergebens nach einer Erklärung dieses namentlich genannten Gegners. Einer der interessanten Aspekte der innerchristlichen antichristlichen Polemik – "Anti-Christian polemic was as much a feature of early Christianity as anti-Judaism" (212 f.) – ist die Inanspruchnahme der Autorität des Simon Petrus (als mißverstandenen Gnostikers oder sogar „Urgnostikers") durch die doketistisch denkende Gruppe der sich selbst als die „Kleinen" bezeichnenden christlichen Gnostiker. Insofern paßt das Werk "in any Christian community between 150–250 C.E." (214).

Einer der wenigen nichtgnostischen Texte innerhalb der NHC ist der vierte, weisheitliche Traktat „Die Lehren des Silvanus" (249–369), dessen Bearbeiter M. PEEL sich in seiner Übersetzung auf die Arbeiten von J. ZANDEE stützt. Diese "between Origen's ${}_{786}|{}_{787}$ death (254 C.E.) and the Council of Nicaea (325 C.E.)" in "Alexandrian Egypt" zusammengestellte, nur literarisch an "my son" (*passim*) gerichtete Sammlung von Spruchweisheiten "is a rare example of early Hellenistic-Christian wisdom literature in which a respected teacher, drawing his thought from a synthesis of Biblical, Late Stoic, and Middle Platonic religious and ethical ideas, offers his reader(s) rather dogmatic instruction on how to ... 'become like God' ..." (249, 274).

Die unter den literarischen Formen auftauchenden hymnischen Stücke (252 f.) und der entsprechende Aufsatz von W. R. SCHOEDEL (275) fehlen in meiner Materialsammlung und sind dort nachzutragen (*Hymnus* [Freiburg, Schweiz: Universitätsverlag / Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1991] 156). Besondere Aufmerksamkeit verdient von den "dominant themes" (256 f.) der Abschnitt 110,14–113,31: "Discourse on Christ's saving work, including his descent into this world (= Hades)" (257; vgl. 273, wo ein Hinweis auf die *OdSal* fehlt). Weder im Abkürzungsverzeichnis (xvii–xxvi) noch in der Spezialbibliographie (274–276) findet sich das Werk „Pholenz, *Die Stoa* I" (260; richtig: M. POHLENZ [4. Aufl., Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1970]). [Nachtrag: vgl. 260, Anm. 16, wo auf die 3. Aufl. hingewiesen wird.]

Der fünfte und letzte Traktat trägt am Ende, vor dem sich entweder auf den ganzen Codex oder nur auf den ausdrücklich dreigeteilten Traktat beziehenden Kolophon, den Titel „Die drei Stelen des Seth" (371–421). Der Bearbeiter J. E. GOEHRING hat für seine Übersetzung Vorarbeiten von J. M. ROBINSON benutzt. Wenn am Anfang der Name „Dositheos" erscheint, dem diese drei Stelen (στῆλαι) sethianischer Gnosis geoffenbart wurden, so könnte man an den Lehrer des Magiers Simon denken. Doch ist der Gebrauch dieses Namens wahrscheinlich nichts anderes als "a standard use of the literary device of pseudepigraphy"

(371). Da dieser Traktat "contains no Christian elements", ist er wegen der Nähe zu "Neoplatonic speculations about the triadic nature of God" umso interessanter für christliche Leser (372). Der ursprüngliche "Ritual Context" (380) als Sitz im Leben der aus dem Alexandrien des frühen 3. Jh.s stammenden griechischen Hymnen ist natürlich mit der koptischen Version, die ins spätere 4. Jh. datiert werden kann (384), nicht mehr gegeben. Doch wird man sagen können, daß auch der jetzige Sitz im Text "functions both to effect and to celebrate the salvation of the elect" (380).

Mit der den Vater, "the non-being (-οὐσία)" (124,26), anredenden Definition läßt sich die Botschaft schön zusammenfassen: "It is knowledge (γνῶσις) of you that is the salvation of us all" (125,13 f.).

Auch dieser NHC-Band wird abgeschlossen mit Registern der koptischen Wörter (425–461), griechischen Wörter (461–477) und Eigennamen (477–479). Die Liste der fünf Traktate "with corresponding page and line numbers ... to assist the reader in the use of the indices" (423) ist in der Tat ebenso hilfreich wie die Tabelle aller Traktate der "Coptic Gnostic Library" (xv–xvi).

Von den wenigen Druckfehlern seien folgende in Verbesserung genannt: „koptisch-gnostische Schriften" (xvii), "do" (7, Anm. 22), "assistance" (13), „Die zweite Schrift" (143), „Faksimile-Ausgabe" (215), „Pohlenz" (260), "in any" (272), "Crux interpretum" (276), „Brautgemach" (305), „*Das Fisch-Symbol in frühchristlicher Zeit*" (369 [2. Aufl. 1928]). Da in englischsprachigen Bibliotheken und Katalogen die Umlaute häufig weggelassen werden, kann man verstehen, wenn diese Inkorrektheit nicht ohne Einfluß bleibt auf Studenten und Gelehrte (vgl. z.B. 298, 342 f., 361).

Insgesamt handelt es sich bei diesem mit Bewunderung und Freude besprochenen Buch um ein gelehrtes und für den schönen Druck äußerst sorgfältig hergestelltes Werk, das in keiner guten Bibliothek fehlen sollte und eines Tages hoffentlich, zusammen mit den übrigen Bänden der koptisch-gnostischen Schriften, in einer preiswerten Paperback-Ausgabe erscheinen wird.

Bisher unveröffentlicht.

Bestandsaufnahme und Entwicklungslinien frühchristlicher Literaturgeschichte

Zwei Regensburger Vorträge (12. Juli 1996)

I. Bestandsaufnahme frühchristlicher Literaturgeschichte

Als ich vor mehr als 30 Jahren in der Nähe von Wien, also auch an der Donau, meine Studien in Theologie und Philosophie, Orientalistik und Religionswissenschaft, Klassischer Altertumswissenschaft und Patristik begann, die mich im Laufe der Zeit über Bonn, Tübingen, Freiburg, Münster, München und Augsburg in eines der schönsten subtropischen Klimata an der Ostküste Australiens führten, da befand sich diese junge Universität in der alten ehemaligen Reichsstadt Regensburg gerade in den Anfängen der Planung.

Ich danke meinem Freund und Kollegen Professor Norbert BROX für seine durch die "Regensburger Universitätsstiftung Hans Vielberth" ermöglichte Einladung, zwei Vorträge und ein Seminar über eine Epoche der christlichen Antike zu halten, zu deren Ende hin hier an der Germanenfront das Legionskastell "Castra Regina" errichtet wurde. Dies geschah im Jahre 179, also gerade noch unter dem Philosophenkaiser MARCUS AURELIUS, der im Jahre 121 geboren wurde und von 161 bis 180 regierte.

Dieser humane Herrscher, an den ATHENAGORAS VON ATHEN, MELITON VON SARDES, APOLLINARIOS VON HIERAPOLIS und MILTIADES AUS KLEINASIEN christliche Apologien richteten, erwähnt die Christen (οἱ Χριστιανοί) ganz nebenbei im vorletzten Buch seiner Selbstbetrachtungen ΤΑ ΕΙΣ ΕΑΥΤΟΝ (11,3). Dort preist er „die Seele, die bereit ist, wenn sie nunmehr vom Körper abscheiden und entweder verlöschen, bzw. sich zerstreuen, oder fortdauern muß; doch soll" –

so fährt er fort – „diese Bereitschaft aus eigenem Urteil kommen." An dieser Stelle verwendet er dann einen militärisch–politischen Ausdruck, wenn er mahnt: μὴ κατὰ ψιλὴν παράταξιν, ὡς οἱ Χριστιανοί – „nicht in hartnäckiger Opposition, wie die Christen", womit er wohl die „Todesbereitschaft" bzw. „Martyriumsbereitschaft"[1] der zeitgenössischen Christen charakterisiert. Indirekt nennt er die Christen aber auch „unüberlegt" (vgl. λελογισμένως), „unernsthaft" (vgl. σεμνῶς), „nicht überzeugend" (vgl. ὥστε καὶ ἄλλον πεῖσαι) und „theatralisch" (vgl. ἀτραγῴδως).

Irgendetwas muß MARK AUREL persönlich – oder über seinen Lehrer, den Rhetor FRONTO VON CIRTA[2] – bekannt gewesen sein vom Verhalten und Schreiben der religio-politischen Gruppen derer, die sich nach Analogie z.B. der Wortbildung „Herodianer" (Ἡρῳδιανοί) schon früh und wahrscheinlich zuerst in Antiocheia[3] „Christianer" oder „Messiasanhänger" (Χριστιανοί) nannten und spätestens um die Wende vom 1. zum 2. Jahrhundert auch von lateinisch schreibenden römischen Autoren „*Christiani*" genannt wurden.[4] Vielleicht kann man sogar historisch bis zum „Jahre 57" zurückgehen, „als Paulus vor den römischen Prokuratoren Felix und Festus angeklagt und zwei Jahre in Gewahrsam gehalten wurde. In dieser Situation wurde das Wort *Christiani* geprägt und gelangte zusammen mit Paulus, der an den Kaiser appelliert hatte, nach Rom. Das Wort bezeichnete zunächst eine Sekte innerhalb des Judentums, die durch Erregung von στάσις, *seditio* unliebsam aufgefallen war. Ihre Mitglieder waren als Feinde der *pax Romana* verdächtig, da sie die Anhänger eines exekutierten Revolutionärs waren" (BOTERMANN 1996, 187).

Geschichte oder Kirchengeschichte als solche soll nicht im Mittelpunkt meiner Ausführungen stehen. Meine Fragen richten sich vielmehr an die christliche Literatur, die freilich in historisch-kritischer Weise betrachtet wird, d.h. einerseits in ihrem jeweiligen geschichtlichen Kontext und andererseits in ihrer diachronischen Entwicklung einschließlich

---

[1] Vgl. *LThK* 7 (1962), 9f bzw. THEILER 1974, 341.

[2] Vgl. ALTANER/STUIBER 1966, 59; bei MINUCIUS FELIX finden sich in der 1. Hälfte des 3. Jh.s Hinweise auf eine Schmährede (*oratio*) von FRONTO gegen die Christen (*Oct.* 9,6; 31,2: KYTZLER 1965, 13, 26, 72–73, 172–173).

[3] Vgl. im NT Apg 11,26; 26,28; 1Petr 4,16; dann besonders bei IGNATIOS VON ANTIOCHEIA Eph 11,2; Magn 4; Röm 3,2; Pol 7,3; vgl. das Adjektiv in Trall 6,1.

[4] Vgl. TACITUS, *Ann.* XV 44,2; PLINIUS DER JÜNGERE, *Ep.* X 96 (passim); SUETONIUS, *Nero* 16. Zu „Chrestus" (= Christus) vgl. SUETONIUS, *Claudius* 25.

ihrer Wurzeln und vielleicht auch Wirkungsgeschichten. Die synchronische Betrachtungsweise, die sich in den letzten Jahrzehnten bis heute besonders unter Bibelforschern und Neutestamentlern breitgemacht hat, bleibt also ausgeschlossen und bildet auch keine offene methodologische Frage für mich. Ebenfalls aus meinem Problemkreis ausgeschlossen sind andere, von DORMEYER schön zusammengestellte „gegenwärtige Fragestellungen" wie „Textlinguistik und Textpragmatik", „Tiefenstrukturale Erzähltextanalyse" und „Lektüre als Interaktion zwischen Evangelium und Leser", was sich auch auf andere, von den Evangelien verschiedene Textsorten übertragen ließe (1989, 131ff).

Da ich den Begriff „Literatur" verwende und nicht einfach nur von „Texten" oder „Quellen" spreche, berühre ich angrenzende Gebiete der Geisteswissenschaft und muß erklären, was ich damit meine. Beginnen wir mit der knappen Erklärung meines australischen Kollegen Gero VON WILPERT, dessen *Sachwörterbuch der Literatur* seit 1955 schon von Generationen von Studenten und Lehrern benutzt wurde, so ist Literatur zunächst „dem Wortsinn [von *litteratura* oder *litterae*] nach der gesamte Bestand an Schriftwerken jeder Art einschließlich wissenschaftlicher Arbeiten über alle Gebiete ... vom Brief bis zum Wörterbuch und von der juristischen, philosophischen, geschichtlichen oder religiösen Abhandlung bis zur politischen Zeitungsnotiz." Dieser weiten Bestimmung gegenüber steht eine in der Literaturwissenschaft gebräuchliche Eingrenzung auf „die sog. schöne L[iteratur], Belletristik, die nicht zweckgebundene und vom Gegenstand ausgehende Mitteilung von Gedanken, Erkenntnissen, Wissen und Problemen ist, sondern aus sich heraus besteht und e[ine] eigene Gegenständlichkeit hervorruft", also „Sprachkunstwerk" sein will und „in der Dichtung ihre höchste Form erreicht. Als solche umfaßt sie andererseits über den Wortsinn des schriftlich Niedergelegten hinaus auch das vorlit[erarisch], mündlich Überlieferte (Mythos, Sage, Märchen, Sprichwort, Volkslied): Nicht alle L[iteratur] ist Dichtung, nicht alle Dichtung L[iteratur] im Wortsinn" (463). Soweit VON WILPERT in der 6. Auflage von 1979, weitgehend identisch mit der 5. Auflage von 1969 (440). Zwischen diesen beiden Auflagen schrieb Peter WAPNEWSKI den Sonderbeitrag „Literatur heute" für *Meyers Enzyklopädisches Lexikon* (Band 15 [1975], 155–159). Er beginnt seinen Essay mit einem Zitat GOETHEs aus *Wilhelm Meisters Wanderjahre*: „Literatur ist das Fragment der Fragmente; das wenigste dessen, was geschah und gesprochen worden, ward geschrieben, vom Geschriebenen ist das wenigste übriggeblieben" (155).

Diesen Aphorismus aus GOETHEs Altersperiode kann man natürlich auch auf das Frühchristentum, ja auf die gesamte Antike beziehen, nicht jedoch WAPNEWSKIs eigene Begriffsbestimmung, die als zu eng erscheint: „Literatur ist jeder zusammenhängende Text, der seiner Natur und Intention nach öffentlich und nicht unmittelbaren Gebrauchszwecken zubestimmt ist" (157).

Ein kurzer Blick in das einleitende Kapitel der *Literary Theory* von Terry EAGLETON zeigt, daß die moderne Frage „What is Literature?" viele Aspekte enthält, die hier nicht zu diskutieren sind, obwohl manche von ihnen auch auf unsere Literatur anwendbar sind. Da wäre zunächst einmal die Unterscheidung zwischen „'fact' and 'fiction'" anzusprechen (1) oder die Theorie, daß Literatur normale, alltägliche Sprache systematisch transformiert und intensiviert, formalistisch ent- und verfremdet (2–6). Sodann wäre die Behauptung zu untersuchen, daß Literatur „'non-pragmatic' discourse" sei, das Gegenteil pragmatischen Diskurses (7–10). Die Werturteile „gut", „schön", „wertvoll" und „kanonisch" wären zu diskutieren in bezug auf Objektivität und Subjektivität (10–14). Und schließlich wäre mit EAGLETON zu fragen, wie tief auch ideologische Machtstrukturen und Machtbeziehungen der jeweiligen Gesellschaft darüber bestimmen, was Literatur ist und was nicht (15–17).

All diese Definitionen und damit zusammenhängenden Fragen sind besonders wichtig in einer Zeit, in der unendlich viel geschrieben, gedruckt und elektronisch vervielfältigt wurde und wird. Selbst das alte und neue *Kindlers Literaturlexikon* kann nur einen Bruchteil von vorhandener Nationalliteratur und überlieferter anonymer Literatur beschreiben, die zum Teil auch Weltliteratur geworden sind. Für einen Zeitraum freilich wie das Frühchristentum können wir es uns kaum leisten, eine quantitative Auswahl nach qualitativen Kriterien zu treffen. Alles was uns schriftlich erhalten ist, entweder ganz oder fragmentarisch, entweder in eigenen mehr oder weniger späten Handschriften oder in Auszügen bzw. Zitaten bei späteren Autoren, nennen wir Literatur und stellen dann erst – und immer wieder neu – die Frage nach ihren Formen. Diese Frage, die natürlich den Inhalt nicht ausschließt, ist nicht immer leicht zu beantworten.

Selbst wenn wir heute einen neuen Papyrus fänden, der ein primitives Gedicht einer jungen Christin enthielte, würden wir solche **Lyrik** nicht ausschließen aus unserer Literatur. Und wenn neue private Briefe theologischen Inhalts auf zerlöcherten Papyrusseiten oder ein ganzer christlicher Pergamentkodex mit naiven Erzählungen in ungebundener

Sprache zum Vorschein kämen, wären wir dankbar für eine solche Ergänzung unserer Literatur aus dem Bereich der **Epik**. Und wenn ein älterer frühchristlicher Sklave oder Soldat in Dialogform eine Tragödie oder auch Komödie über das Leben Jesu und seiner Familie geschrieben hätte, die nicht im Namen der Rose verbrannt wäre, sondern in einer vermischten Papierhandschrift des Hochmittelalters plötzlich bei Ausgrabungen in einer europäischen Stadt auftauchte, müßten wir sie als ein seltenes Stück **Dramatik** im Kreise unserer Literatur begrüßen. Und noch etwas, um die Frage «Sind Inschriften „Literatur"?» aufzugreifen, die JORDAN schon 1911 gestellt und positiv beantwortet hat. Wenn auf einem christlichen Grabstein des 2. Jahrhunderts ein poetisches Epigramm oder auf der Marmorplatte eines christlichen Hauses eine prosaische Inschrift auftauchte, würden wir wohl auch diese Art von „Kleinliteratur" als „veröffentlichte Schriftwerke" und „selbständige Geistesprodukte" ansehen und damit sogar nach der relativ engen Definition von JORDAN als Literatur behandeln (449–451; vgl. die Einleitung 1–4: „§ 1. Literatur").

Bevor ich im einzelnen versuche, die erhaltene und auch nicht erhaltene Literatur chronologisch und formal in Großgruppen aufzuteilen, wende ich mich noch in aller gebotenen Kürze dem von mir gebrauchten Begriff „frühchristlich" zu, weil in bezug auf den passenden Epochenbegriff eine gewisse Begriffsvielfalt – um nicht zu sagen Begriffsverwirrung – besteht. So kursieren in Lehrbüchern und Lexika, die sich mit der Geschichte, Lehre, Literatur und Umwelt der „alten" Kirche beschäftigen, die Begriffe „urchristlich", „frühchristlich" und „altchristlich". Dazu gesellen sich aber auch Begriffe wie „apostolisch" und „nachapostolisch", „frühkatholisch" und „altkatholisch", wobei die beiden letzteren vor allem, aber keineswegs ausschließlich, in protestantischer Terminologie benutzt werden.

Während in dem Handwörterbuch *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* und auch in der *Theologischen Realenzyklopädie* unter dem Stichwort „frühchristlich" gar nichts zu finden ist, nimmt der Paderborner Kirchenhistoriker Hubertus R. DROBNER für seinen Eintrag „Frühchristliche Kirche" in Band 4 des neuen *Lexikons für Theologie und Kirche* von 1995 z.B. die folgende „Abgrenzung" in Anspruch: «Der Begriff F[rühchristliche] K[irche] hat sich für die Periode von ihren Anfängen im Pfingstereignis (um 30) bis z[ur] sog. „Konstantin[ischen] Wende" (Mailänder Toleranzvereinbarung 313, Alleinherrschaft Konstantins 324) eingebürgert». Das Ende dieses ersten Teils der

„Kirche der Antike" fiele dann nicht nur zusammen mit dem Anfang der sog. „Reichskirche", sondern auch ungefähr mit dem „Beginn der Spätantike" (179).

Ein paar Spalten weiter steht der vom Heidelberger Neutestamentler Klaus BERGER geschriebene Artikel „Frühchristliche Literatur" (194–197), auf den ich in meinem zweiten Vortrag zurückkommen werde. Aus diesem Artikel, der sich vor allem mit Form-*Problemen* und „einzelnen Großgattungen" befaßt, ist zu entnehmen, daß sein chronologischer Rahmen nicht weit über das Ende des 2. Jahrhunderts hinausgeht. Dieser Rahmen entspricht zunächst in etwa demjenigen Zeitraum, den Hans LIETZMANN und Kurt ALAND in der *RGG* als die drei ersten Perioden der „Altchristlichen Kirche" (Bd. 1, 269–276) bezeichnen, nämlich das „Apostolische Zeitalter", die „Nachapostolische Zeit" und das „Zeitalter der Apologeten" (270–271). Dieser Zeitraum umschließt aber auch den „Höhepunkt" der Gnosis oder des Gnostizismus im 2. Jahrhundert und geht fließend über in die Zeit der „Ketzerbestreiter" (allen voran IRENÄUS VON LYON und HIPPOLYT VON ROM), der späteren Apologeten (wie TERTULLIAN und MINUCIUS FELIX) und der philosophisch gebildeten Alexandriner (zuerst KLEMENS, dann ORIGENES) (271–272).

Indem ich diese „Übergangszeit" (269) des frühen 3. Jahrhunderts zwar im Auge behalte, aber die eigentliche „Literatur des 3. Jahrhunderts" (so die Sammelbezeichnung in der *Patrologie* von ALTANER und STUIBER) ausschließe, verwende ich den Begriff „frühchristlich" in einem weiteren Sinne als etwa François VOUGA, dessen „Definition des frühen Christentums zeitlich mit der Entstehungsgeschichte der neutestamentlichen Schriften" bis zur Mitte des 2. Jahrhunderts zusammenfällt (1994, 5). In ähnlicher Weise gebrauchen vor VOUGA schon HAHN und LÜHRMANN den Ausdruck „im frühen Christentum" auf den Titelblättern ihrer neutestamentlichen Monographien zu den *christologischen Hoheitstiteln* bzw. zum Begriff *Glaube*. Auch KENNEL beschränkt seine gattungskritischen Studien zu *frühchristlichen Hymnen* bzw. *Liedern der frühen Christenheit* weitgehend auf Texte des Neuen Testaments.

Nach meiner Definition ist „frühchristlich" natürlich einerseits ein engerer Begriff als die Begriffe „altchristlich" und „altkirchlich", wie sie von Adolf VON HARNACK in seiner *Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius* oder von Otto BARDENHEWER in seiner *Geschichte der altkirchlichen Literatur* verwendet werden. Selbst in der *Geschichte*

der altchristlichen Literatur von Hermann JORDAN geht der Begriff „altchristlich" noch über das hinaus, was ich „frühchristlich" nenne.

Andererseits ist der Begriff „frühchristlich" nach meiner Definition aber etwas weiter gefaßt als der Begriff „urchristlich", wie er etwa von Philipp VIELHAUER in seiner *Geschichte der urchristlichen Literatur* oder von Klaus BERGER in seiner *Theologiegeschichte des Urchristentums* verstanden wird. Meines Erachtens geht der Zeitraum des Frühchristentums erheblich über den von Walter SCHMITHALS sehr eng gefaßten Zeitraum des „Urchristentums" hinaus. Dieser Berliner Neutestamentler und Gnosisforscher verwendet übrigens im Vorwort zu seiner *Theologiegeschichte* die beiden Begriffe „frühchristlich" und „urchristlich" ohne erkennbaren Unterschied (7–10). Ergänzend weise ich hin auf den Artikel „Urchristentum" von Werner Georg KÜMMEL in Band 6 der 3. Aufl. der *RGG*, 1962, 1187–1193, sowie auf den Artikel „Urgemeinde, Urchristentum, Urkirche" von Anton VÖGTLE in Band 10 der 2. Aufl. des *LThK*, 1965, 551–555.

Damit komme ich zu einer ersten Bestandsaufnahme frühchristlicher Literatur. Diese Übersicht ist zunächst rein quantitativ und spiegelt eher die Aufteilung der verschiedenen theologischen Disziplinen mit ihren Spezialeditionen wider als die wirkliche Entstehungsgeschichte. Als Neutestamentler sei mir erlaubt, mit den 27 erhaltenen und kanonischen **Schriften des Neuen Testaments** zu beginnen: 4 Evangelien, ein Buch der Taten von Aposteln, das freilich Buch (λόγος) II des lukanischen Doppelwerkes darstellt, 21 mehr oder weniger lange Briefe, die unter den Verfassernamen Paulus, Jakobus, Petrus, Johannes und Judas überliefert wurden, und eine Offenbarung, die vielleicht gar keine Apokalypse ist, sondern ein Brief. Selbst dem anonymen und überschriftslosen Hebräerbrief wurden erst später in verschiedenen *subscriptiones* Hebräer in Jerusalem als Adressaten, als Verfasser vor allem Timotheus, nach der Minuskel 81 aber auch Paulus, und als Abfassungsort Rom bzw. allgemeiner Italien zugefügt.

Ohne jetzt schon das Problem „apokryph und kanonisch" zu diskutieren, muß ich aber drei verlorene bzw. zerstörte Schriften erwähnen, die sicher ins Neue Testament aufgenommen worden wären. Wenn wir die synoptische Redenquelle Q einmal mit der fiktiven Überschrift Λόγια Ἰησοῦ Χριστοῦ versehen, so hätten wir vielleicht eine weitere Gattung im Neuen Testament, die dem koptisch-gnostischen *Thomasevangelium* formal ähnlich wäre. Aber dieses Buch inspirierter Reden wurde ja offenbar nach seinem Gebrauch durch die zunächst anonymen, dann

pseudonymen Verfasser der Schriften nach Matthäus und Lukas ziemlich respektlos der Vernichtung anheimgegeben. Bei den beiden anderen nicht mehr erhaltenen Schriften handelt es sich um Briefe. Paulus erwähnt in 1 Kor 5,9 einen an die Korinther geschriebenen Brief: ἔγραψα ὑμῖν ἐν τῇ ἐπιστολῇ μὴ συναναμίγνυσθαι πόρνοις – „ich schrieb euch in dem Brief, nicht mit den Unzüchtigen zu verkehren". War der Inhalt dieses wohl vernichteten Schreibens den Adressaten oder späteren Herausgebern des *Corpus Paulinum* vielleicht zu peinlich für die Aufbewahrung und Tradierung? Ich sollte hier erwähnen, daß der Verlust es im 2. Jahrhundert umso leichter gemacht hat, den sog. 3. Korintherbrief zu produzieren, der sich als fiktiver Briefwechsel allein (im griechischen *Papyrus Bodmer* X) und in den apokryphen Paulusakten erhalten hat. Dieser apokryphe 3 Kor „hat in der syr[ischen] Kirche eine Zeitlang (...) kanon[ische] Geltung gehabt u[nd] ist von dort in die arm[enische] Bibel gelangt", wo er sich heute noch findet (J. SCHMID, *LThK* 6 [1961], 556).

Der zweite verlorene Brief, der die Zahl der neutestamentlichen Schriften somit auf 30 erhöhen würde, war an die Ekklesia von Laodikeia in Kleinasien westlich von Ephesos gerichtet und wird vom Verfasser des Briefes an die benachbarten Kolosser erwähnt (Kol 4,16). Sollte der Verfasser des Kolosserbriefes Paulus gewesen sein, was ich für nicht wahrscheinlich halte, dann wäre auch der Laodicenerbrief ein authentischer Brief des Paulus gewesen. Und auch hier ist hinzuweisen auf ein sicher „als Ersatz für den vermißten L[aodicenerbrief] gedachtes, spätestens im 4. Jh. entstandenes lat[einisches] (viell[eicht] aus dem Griechischen übers[etztes]) *Apokryphon*, das aus nur 20 Versen besteht u[nd] eine mechanische Aneinanderreihung von Wendungen aus echten Paulusbriefen, bes[onders] Phil, ist. Einen solchen unechten, angeblich von Markioniten gefälschten u[nd] offenbar griech[ischen] L[aodicenerbrief] kennt schon das Muratorische Fragment (Z. 65ff)" (J. SCHMID, *LThK* 6 [1961], 792f). Die Echtheit dieser Fälschung wurde besonders in der lateinischen Kirche bis ins 16. Jahrhundert diskutiert und z.T. verteidigt.

Als nächste Schriftengruppe komme ich zu den sog. **Apostolischen Vätern**. Dieser Begriff ist noch nicht einmal ein kanonsgeschichtlicher Begriff wie die Begriffe „kanonisierte Schriften" (θεῖαι γραφαὶ ἐκκλησιαζόμεναι καὶ κεκανονισμέναι), „Apokryphen" (ἀπόκρυφα) und „Antilegomena" (ἀντιλεγόμενα), sondern „eine rein moderne Bildung, die sich zurückführt auf COTELERIUS", den französischen Patristiker

Jean-Baptiste COTELIER, der 1672 unter der Bezeichnung „heilige Väter, welche in der apostolischen Zeit blühten" folgende Schriften „gemeinsam herausgab": „BARNABAS, CLEMENS VON ROM, HERMAS, IGNATIUS, POLYKARP". Dazu gesellten sich später noch Fragmente aus dem fünfbändigen Werk *Auslegung von Herrenworten* (Λογίων κυριακῶν ἐξήγησις) des PAPIAS VON HIERAPOLIS und die anonyme *Schrift an Diognet*. Erst im späten 19. Jahrhundert kam die *Didache* zum Vorschein (vgl. JORDAN 1911, 21–22), die freilich bei ALTANER/STUIBER den Abschnitt „III. Schriften aus dem Gemeindeleben des 2. und 3. Jahrhunderts" eröffnet und gar nicht zu den Apostolischen Vätern gerechnet wird. Auch der „Brief an Diognet" wird in der *Patrologie* einer anderen Gruppe zugerechnet, nämlich der Gruppe der „griechischen Apologeten des 2. Jahrhunderts" (Abschnitt II), während der *Brief* und sogar das *Martyrium* des POLYKARP VON SMYRNA in Abschnitt „I. Die ältesten christlichen Schriften (Apostolische Väter)" erscheinen. In der zweisprachigen Ausgabe *Die Apostolischen Väter* von 1992 (hg. von LINDEMANN und PAULSEN) finden sich nicht nur alle bisher genannten Schriften, sondern auch das winzige Fragment aus der Kaiser HADRIAN (117–138) überreichten *Schrift* (λόγος) des QUADRATUS, die allerdings nach EUSEBIUS (*h.e.* IV 3) die älteste christliche *Apologie* (ἀπολογία) darstellt und darum mit Recht bei ALTANER/STUIBER unter den Apologeten steht (s.o.).

An diesem letzten Beispiel (Quadr) zeigt sich ebenso wie am Beispiel der *Schrift an Diognet*, wie problematisch nicht nur die Abgrenzung einiger Schriften der sogenannten Apostolischen Väter vom Neuen Testament einerseits und von den Apokryphen andererseits ist, sondern auch die Abgrenzung der frühen Apologeten von den Apostolischen Vätern. Werfen wir noch einen kurzen Blick auf eine andere Ausgabe und deren Titel und Inhalt. Das „Quadratus-Fragment" findet sich auch in der Ausgabe der *Apostolischen Väter* von Joseph A. FISCHER, die nun als 1. Teil integriert ist in das vierbändige Werk "Schriften des Urchristentums" der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft. Während der 3. Teil mit den *Papiasfragmenten* und dem *Hirten des Hermas* noch in Vorbereitung ist, enthält der von Klaus WENGST bearbeitete 2. Teil die *Didache* (*Apostellehre*), den *Barnabasbrief*, den *Zweiten Klemensbrief* und die *Schrift an Diognet*. All dies ist nun leider wieder mehr, als die schon 1963 erschienene *Clavis Patrum Apostolicorum* von Heinrich KRAFT konkordanzartig aufschlüsselt. Denn dieses Register bildet nun sozusagen Band 4 des genannten Werkes. Läßt sich solcher Mangel

durch einen Ergänzungsband ausgleichen, so bliebe doch der gewählte Gesamttitel ein großes terminologisches Problem. Nach allem, was wir gehört haben über den Gebrauch der Begriffe „urchristlich" und „Urchristentum", kann man doch kaum die *Schrift an Diognet*, die nicht schon um die Wende vom 1. zum 2. Jahrhundert, sondern erst in der 2. Hälfte des 2. Jahrhunderts geschrieben wurde, als eine Schrift des Urchristentums bezeichnen.

Ich wende mich nun der nächsten Gruppe frühchristlicher Schriften zu, den erhaltenen und erwähnten **Schriften der ältesten Apologeten**. In der Edition von GOODSPEED von 1914, die 1984 nachgedruckt wurde, sind die Texte bis auf wenige Ausnahmen bequem zugänglich. Mit Recht steht das schon erwähnte Fragment der *Apologie* von QUADRATUS hier an erster Stelle, gefolgt von der entweder ebenfalls an HADRIAN oder an Kaiser ANTONINUS PIUS (138–161) gerichteten *Apologie* des Philosophen ARISTEIDES VON ATHEN. An den zuletzt genannten römischen Herrscher übergab in den frühen 50er Jahren des 2. Jahrhunderts der „Philosoph und Märtyrer" (TERTULLIAN, *adv. Val.* 5,11) JUSTINOS seine *1. Apologie* und deren „Anhang oder Nachtrag" (ALTANER/STUIBER 1978, 66), die auf Grund der Handschriftenlage und der Notiz von EUSEBIOS (*h.e.* 4,18) gewöhnlich als *2. Apologie* bezeichnet wird. Erst danach verfaßte der Apologet in antik-literarischer Form den *Dialog mit dem Juden Tryphon*, aus dem hervorgeht, daß es zwar immer noch Kontakte und Diskussionen zwischen Juden und Christen gab, daß aber nun der Prozeß voll im Gange war, den man als philosophisch-theologische und politisch-soziologische „Self-Definition" bezeichnet hat.[5]

Da der *Dialog* eigentlich gar kein Dialog, sondern eine sich abgrenzende Streitschrift ist, könnte man überlegen, ob damit nicht schon vor IRENÄUS die Reihe der Adversus-Traktate eröffnet wird, die ihrerseits wiederum auf der literarischen Entwicklungslinie einiger polemischer Teile des Neuen Testaments liegen. Diese Überlegung wird gestützt durch den Hinweis auf weitere Werke. Die unechten und zweifelhaften Schriften des JUSTIN brauchen wir hier nicht zu nennen, wohl aber die von EUSEB bezeugten und leider verlorengegangenen „beiden Schriften gegen die Hellenen", deren zweite den Titel *Widerlegung* (ἔλεγχος) trug, sodann die Schrift *Über die alleinige Herrschaft Gottes* (περὶ

[5] Vgl. das dreibändige Ergebnis des kanadischen Forschungsprojekts der McMaster University, herausgegeben von E.P. SANDERS und Ben F. MEYER.

θεοῦ μοναρχίας), ein Buch mit dem Titel *Psaltes* (Ψάλτης) und eine Lehrschrift (σχολικός) *Über die Seele* (Περὶ ψυχῆς: *h.e.* IV 18,3–5; KRAFT 1967, 218f, mit Anm. 72). Nicht nur darüber wüßten wir gerne mehr, sondern auch über seine Schrift (σύγγραμμα) *Gegen Markion* (Κατὰ Μαρκίωνος) (*h.e.* IV 11,8) und die offenbar davon verschiedene Schrift (σύνταγμα) *Gegen alle Häresien* (Κατὰ πασῶν τῶν γεγενημένων αἱρέσεων), die JUSTIN ja selbst in seiner *Apologie* (I 26,8) erwähnt und die von IRENÄUS für seinen *Elenchos* benutzt wurde. Interessant ist übrigens, daß JUSTIN an der genannten Stelle berichtet, daß die Anhänger des MARKION und vielleicht auch diejenigen der Samaritaner SIMON und MENANDROS „Christen" heißen, wobei Χριστιανοὶ καλοῦνται (I 26,6) beides bedeuten kann: „sie nennen sich Christen" und/oder „sie werden Christen genannt". JUSTIN bestreitet dies nicht, relativiert es aber mit den verschiedenen Schulen der antiken Philosophie.

Doch nun zu den weiteren Apologeten. Der Schüler JUSTINs aus dem Osten, der um 120 geborene und um 172 sozusagen aus der westlichen Kirche „ausgetretene" TATIANOS, hat nach RHODON ein *Buch der Probleme* (Προβλημάτων βιβλίον) über Unklares und Verborgenes der heiligen Schriften verfaßt (EUSEBIOS, *h.e.* V 13,8). Dieses exegetische Werk ist ebenso verloren wie die folgenden Schriften: „*Über die Tiere* (Or. 15 [Περὶ ζώων]), *Über die Dämonen* (Or. 16), *Gegen jene, die über die Theologie gehandelt haben* (Or. 16), *Über die Vollkommenheit*, wonach der Erlöser die Ehe verurteilt habe (KLEMENS, *Strom.* III 81, 1)" (A. HAMMAN, *LThK* 9 [1964], 1305). Seine erhaltene Rede *An die Griechen* aber „ist weniger eine Apologie des Christentums im Geist Justinos' als ein Pamphlet g[e]g[en] die griech[isch]-röm[ische] Kultur, in dem er Philosophie, Dichtkunst, Rhetorik, Kunst und Mythologie verurteilt" (a.a.O.), also auch eine Adversus-Schrift im weiteren Sinne. Die nach seinem Titel τὸ διὰ τεσσάρων [εὐαγγέλιον] *Diatessaron* genannte Evangelienharmonie ist deshalb so interessant, weil sie eine kanonsgeschichtliche Alternative aufzeigt, die durchaus an die Stelle der 4 kanonischen Evangelien hätte treten können, wodurch auch apokryphes Material und eine ganz andere Tendenz in den Kanon hätte gelangen können. Leider ist weder der griechische Originaltext noch die gesamte syrische Übersetzung erhalten.

An nächster Stelle stehen bei GOODSPEED die damals bekannten Fragmente aus der an MARK AUREL gerichteten *Apologie* und anderen Werken des MELITON VON SARDES, die nun durch den vollständigen

Text seiner unseligen antijüdischen Homilie *Über das Pascha* (Περὶ [τοῦ] Πάσχα) ergänzt werden müssen (vgl. die Ausgaben von PERLER 1966 und HALL 1979, und dazu LATTKE 1991, 275). „Die Titel der anderen Schriften sind" nach ALTANER/STUIBER (1978, 63): „2 Bücher *Über das Osterfest* ...; je ein Buch *Über die Taufe*, *Über die rechte Lebensweise und die Propheten* (wohl antimontanistisch), *Über die Kirche*, *Über den Sonntag*, *Über die Schöpfung*, *Über Seele und Leib*, *Über Gastfreundschaft*, *Über den Teufel*, *Über die Körperlichkeit Gottes*, 6 Bücher *Auszüge aus Gesetz und Propheten* (mit dem ältesten Verzeichnis der atl. Bücher), *Über Glaube und Geburt Christi*, 3 Bücher *Über die Fleischwerdung Christi* (gegen Marcion) u.a." Dies zeigt nun wirklich schon „eine vielseitige schriftstellerische Tätigkeit" (63), aber es zeigt auch, wie viele Lücken jede Geschichte der frühchristlichen Literatur aufweisen muß.

Von den beiden erhaltenen Schriften des christlichen Philosophen ATHENAGORAS VON ATHEN hat GOODSPEED nur das an MARK AUREL und seinen Sohn KOMMODOS adressierte apologetische *Bittgesuch für Christen* (Πρεσβεία περὶ Χριστιανῶν) aufgenommen, nicht aber den später geschriebenen Traktat *Über die Auferstehung der Toten* (Περὶ ἀναστάσεως νεκρῶν), der nach BARNARD (1972, 28–34; 1978, 386–390) auch ein Werk dieses „Vaters der christlichen Anthropologie" (386) ist, vielleicht aber auch eine pseudonyme Schrift des 3. oder 4. Jahrhunderts darstellt (382). Diese Sicht vertritt in der Nachfolge von Robert M. GRANT (1954) der Herausgeber und Übersetzer beider Traktate, William R. SCHOEDEL (1972), der den Auferstehungs-Traktat für eine konservative Polemik gegen ORIGENES und andere Platonisten hält (vi, xxv–xxxiv).

Über die Ausgabe von GOODSPEED hinaus besitzen wir weitere Texte frühchristlicher Apologeten. Die 3 Elementarbücher *An Autolykos* (Πρὸς Αὐτόλυκον) des THEOPHILOS VON ANTIOCHEIA liegen in der handlichen Ausgabe von Robert M. GRANT vor (1970). Diese „für ein weiteres Publikum" bestimmte Schrift ist ein wertvolles „Zeugnis für den starken Einfluß, den das Judentum auf die antiochenische Christenheit im späten 2. Jh. ausübte – ein Einfluß, der im übrigen bis weit in das 4. Jh. hinein erhalten blieb" (BARNARD 1978, 382–383). Mit der *Schrift an Diognet* haben wir uns schon beschäftigt. Es genügt hier, darauf hinzuweisen, daß sowohl ALTANER/STUIBER (1978, 77) als auch BARNARD (1978, 383–384) sie zu den apologetischen Schriften rechnen, der letztere sie aber auf den Zeitraum zwischen 130 und 140

datiert, was wiederum dafür spräche, sie doch den Apostolischen Vätern zuzurechnen.

Können die gegen außerchristliche Philosophen gerichtete *Spottschrift* (Διασυρμὸς τῶν ἔξω φιλοσόφων) des sonst unbekannten HERMIAS und die *Sprüche* des ebenfalls unbekannten SEXTUS (Σέξτου γνῶμαι) hier auf sich beruhen, weil sie schon fast jenseits des von mir definierten Zeitraums frühchristlicher Literaturgeschichte liegen, so sollen noch diejenigen Apologeten wenigstens genannt werden, über deren Werke sich Nachrichten erhalten haben. Ganz am Anfang hatte ich ja schon auf die christlichen Apologien von APOLLINARIOS VON HIERAPOLIS und MILTIADES AUS KLEINASIEN hingewiesen. Der letztere war ein Rhetor und „schrieb unter MARK AUREL außer einer antimontanistischen und einer antivalentinischen Schrift (EUS. *h. e.* 5, 28, 4; TERT. *adv. Val.* 5) drei Apologien, die alle verloren, aber von EUSEBIUS (*h. e.* 5, 17, 5) bezeugt sind: 2 Bücher gegen die Hellenen, 2 Bücher gegen die Juden und eine Schutzschrift", d.h. Apologie (ALTANER/STUIBER 1978, 62). Und der erstgenannte, aus „der Stadt des Papias, schrieb 4 Apologien (EUS. *h. e.* 4, 26, 1; 27, 1): eine Schutzschrift für den christlichen Glauben an MARK AUREL (172), 5 Bücher gegen die Hellenen, 2 Bücher über die Wahrheit und 2 Bücher gegen die Juden; außerdem noch ein Sendschreiben gegen die Montanisten (mit anderen Bischöfen) und eine Schrift über das Osterfest. Sämtliche Schriften sind verloren" (a.a.O.). Ebenso erstaunlich wie zu beklagen ist der Verlust eines Dialogs zwischen dem Judenchristen Jason und dem schließlich die Taufe begehrenden Juden Papiskus über Christus eines gewissen ARISTON VON PELLA. Dieser um 140 geschriebene, schon KELSOS bekannte *Dialog* (ORIG. *c. Cels.* 4, 52) „ist wohl" die „früheste literarische" Verteidigung „des Christentums im Kampfe gegen das Judentum" (a.a.O.).

Die nächsten beiden Schriftengruppen überschneiden sich noch mehr als die bisher schon erwähnten. Es handelt sich mit ALTANER/STUIBER um **gnostische Schriften und antihäretische Literatur** des 2. Jahrhunderts auf der einen Seite, und um sogenannte apokryphe Schriften auf der anderen.

Da die Ursprünge dessen, was man später Gnosis oder Gnostizismus nannte, durchaus zeitgleich, wenn nicht sogar älter als die zunächst jüdische Bewegung derjenigen sind, die Jesus als Kyrios und Messias verkündeten, muß man feststellen, daß es keine gnostischen Schriften des 1. Jahrhunderts mehr gibt, es sei denn, daß Teile des Neuen Testa-

ments (wie z.B. eine Offenbarungsreden-Quelle oder die erste Fassung des Johannesevangeliums) als früheste schriftliche Quellen der Gnosis anzusehen sind. Aber auch von den zahlreichen gnostischen Schriften des 2. Jahrhunderts ist nicht mehr viel übriggeblieben, so wie auch die „antignostische Literatur des 2. Jh. ... zum größten Teil verloren" ist (ALTANER/STUIBER 1978, 99). „AGRIPPA CASTOR schrieb gegen BASILIDES (EUS. *h. e.* 4, 7, 6/8); gegen MARCION wandten sich PHILIPPUS VON GORTYNA, MODESTUS (EUS. *h. e.* 4, 25) und RHODON, ein Tatianschüler aus Kleinasien (EUS. *h. e.* 5, 13). MUSANUS bekämpfte die Enkratiten (EUS. *h. e.* 4, 28). Wahrscheinlich auch gegen die Gnostiker schrieben CANDIDUS, APION, SEXTUS und HERAKLIT (EUS. *h. e.* 5, 27), ferner HEGESIPP [vgl. EUS. *h. e.* 4, 22, 3, Zitat aus den ῾Υπομνήματα]" (a.a.O.). IRENÄUS VON LYON mit seinen erhaltenen Werken *Gegen die Häresien* und *Darlegung der apostolischen Verkündigung* nenne ich hier nur, überlasse es aber dem Spezialisten Norbert BROX, dazu mehr zu sagen an seiner eigenen Wirkungsstätte.

Beginnen wir mit namentlich bekannten Gnostikern. Der Alexandriner BASILIDES, von dem nach HIERONYMUS die Gnostiker stammen (*a quo Gnostici*: LÖHR 1996, 35f [Test. 12]), verfaßte in der 1. Hälfte des 2. Jahrhunderts ein *Evangelium nach Basilides* (ORIGENES, *hom. 1 in Lc.*: LÖHR 1996, 30f [Test. 10]) und dazu einen *exegetischen Kommentar* in 24 Büchern (᾿Εξηγητικά). Nach Zeilen 82–84 des Muratorischen Fragments schrieb er ein neues *Psalmbuch* für MARKION (*novum psalmorum librum Marcioni*), das leider ebenfalls nicht erhalten ist (vgl. LATTKE 1991, 269). Ob diese *Psalmen* von den bei ORIGENES erwähnten *Oden* des BASILIDES verschieden sind, ist schwer zu sagen (vgl. *enarr. in Job* 21,12: LÖHR 1996, 34f [Test. 11]). Falls das Fragment aus den *Acta Archelai* 67,4–12 des HEGEMONIUS echt ist, war BASILIDES ein „Prediger bei den Persern" (*praedicator apud Persas*) und „alle seine Bücher enthalten bestimmte schwierige und sehr spröde Dinge" – *omnes eius libri difficilia quaedam et asperrima continent* (LÖHR 1996, 219 [Fragm. 19]). Die wenigen Fragmente des BASILIDES und seiner Schule hat LÖHR jetzt vorzüglich zusammengestellt, übersetzt und kommentiert (1996).

Auch von seinem Sohn und Schüler ISIDOROS, der eine *Ethik*, eine *Erklärung des Propheten Parchor* und ein Werk *Über die angewachsene Seele* schrieb, ist bis auf wenige Fragmente nichts mehr erhalten (vgl. LÖHR 1996, passim). Dies gilt auch von SATORNIL, einem der Schüler desjenigen SIMON, dem im Neuen Testament μαγεύειν und μαγεία

zugeschrieben werden (Apg 8,9.11).[6] Dieser SATORNILOS, „offenbar ein Zeitgenosse des BASILIDES“, war nach dem Urteil von Kurt RUDOLPH schon Vertreter einer „christlichen Gnosis“ (1990, 319). Aus der gleichen Zeit müssen wir den früh verstorbenen EPIPHANES, „Sohn des Sektengründers KARPOKRATES“ erwähnen, „an dessen Existenz nicht zu zweifeln ist“ (ALTANER/STUIBER 1978, 101; vgl. KLEMENS VON ALEX., *Strom.* III 5,2). Die Auszüge des KLEMENS (*Strom.* III 6,1–9,3) aus des EPIPHANES Schrift *Über die Gerechtigkeit*, „einer einzigartigen gesellschaftskritischen Schrift der Gnosis aus dem 2. Jahrhundert“, werden von RUDOLPH in seinem Gnosis-Buch ausführlich beschrieben (1990, 288–291).

Wenden wir uns noch kurz den fragmentarisch erhaltenen Schriften des Alexandriners VALENTINOS und seiner Schüler zu, der sogenannten Valentinianer. Knapp zehn Fragmente sind aus den Werken des von Alexandrien nach Rom gezogenen VALENTIN erhalten. Diese hat vor ein paar Jahren MARKSCHIES neu zusammengestellt, übersetzt und kommentiert (1992), wobei das Fragezeichen im Titel der Monographie (*Valentinus Gnosticus?*) durchaus ernst gemeint ist. Die vor allem bei KLEMENS VON ALEX., aber auch bei HIPPOLYT erhaltenen Fragmente stammen aus *Briefen* (Fragm. 1, 2, 3), *Homilien* (Fragm. 4, 6) und *Psalmen* bzw. *Hymnen* (Fragm. 8).[7] „Schüler des VALENTINUS waren im Westen PTOLEMÄUS, SECUNDUS, HERAKLEON und FLORINUS, im Osten THEODOTUS und MARCUS“ (ALTANER/STUIBER 1978, 101; dort Theodorus). Am besten erhalten hat sich von diesen der bei EPIPHANIOS (*Panarion haer.* 33,3–7) zitierte *Brief an Flora* von PTOLEMAIOS, der sich in der Quellensammlung von VÖLKER findet und den LEISEGANG übersetzt hat. Ebenfalls aus der 2. Hälfte des 2. Jahrhunderts stammt der erste *Kommentar zum Johannesevangelium*, den interessanterweise der VALENTIN-Schüler HERAKLEON verfaßte, was für die Einordnung des vierten Evangeliums nicht ganz ohne Bedeutung ist. 51 Fragmente dieser gnostischen Exegese sind immerhin übriggeblieben, 48 davon im Johanneskommentar des ORIGENES, zwei bei KLEMENS VON ALEX. und eines bei PHOTIOS (vgl. VÖLKER 1932, 63–86, und BROOKE 1891). Was die Exzerpte aus einer Schrift oder aus Schriften

[6] Er heißt nicht μάγος wie die μάγοι ἀπὸ ἀνατολῶν (Mt 2,1; vgl. auch 2,7.16) oder der jüdische Pseudo-Prophet Bar-Jesus (Apg 13,6) und Elymas (Apg 13,8).

[7] Vgl. *Strom.* II 36,2–4; 114,3–6; III 59,3; IV 89,1–3; 89,6 – 90,1; VI 52,3 – 53,1; *Ref.* VI 42,2; 37,7; X 13,4.

des Gnostikers THEODOTOS angeht, „bereitet eine exakte Trennung zw[ischen] authent[ischen] Exzerpten des TH[EODOTOS], anderer, anonymer Valentinianer u[nd] eingestreuten Glossen des KLEMENS erhebl[iche] Schwierigkeiten" (so Norbert BROX, *LThK* 10 [1965], 52). Diese sogenannten *Excerpta ex Theodoto* stehen bei VÖLKER z.T. parallel zu den entsprechenden Abschnitten aus dem Bericht des IRENAEUS über das valentinianische System (1932, 104–123, bes. 104ff; 123–127). Auf diesen Bericht und andere Berichte kommt es hier aber nicht an. Nur ein „valentinianischer Lehrbrief" aus EPIPHANIUS (*Pan. haer.* 31,5–6: VÖLKER 1932, 60–63) soll an dieser Stelle noch Erwähnung finden. Das Alter dieses „stark mythologisch aufgeladenen" Textes wird freilich immer noch diskutiert (vgl. MARKSCHIES 1992, 45, Anm. 217).

Valentinianische Schriften finden sich auch in den 13 Papyrus-Kodizes von **Nag Hammadi** mit ihren mehr als 50 koptischen, mehr oder weniger gnostischen und mehr oder weniger langen Traktaten, von denen einige aus dem 2. Jahrhundert stammen dürften. Da es noch keine deutsche Gesamtübersetzung gibt, folge ich der 3. Auflage der von James M. ROBINSON herausgegebenen einbändigen *Nag Hammadi Library in English*. Von den schon vorher bekannten koptisch-gnostischen Schriften gehört einerseits nur die „zweite, unvollständig erhaltene Schrift des Cod[ex] Brucianus", „eine *Abhandlung* über die überirdische Welt" ins 2. Jahrhundert, weil sie „wahrscheinlich von Sethianern aus der Zeit 170–200 stammt" (ALTANER/STUIBER 1978, 103). Andererseits stammen auch die griechischen Originale des koptischen *Papyrus Berolinensis* 8502 aus dem 2. Jahrhundert. Zwei dieser vier Traktate finden sich auch in den koptischen *Nag Hammadi Codices*, nämlich das *Apokryphon des Johannes* und die *Sophia Jesu Christi*. Sogar die früh-sethianische Vorlage des letzteren Traktats, der aus dem späten 1. Jahrhundert stammende nicht-christliche *Brief des Eugnostos* ist nun durch NHC III,3 und V,1 ans Licht gekommen. Alle vier Traktate des Berliner Papyrus, also auch das sog. *Evangelium der Maria Magdalena* und die *Tat des Petrus*, sind sinnvollerweise in die genannte englische Ausgabe aufgenommen.[8]

Die koptischen, mehr oder weniger gnostischen Traktate, deren griechische Originale in den nicht zu eng gezogenen Rahmen frühchristli-

[8] *Apocryphon of John*: II,*1*, III,*1*, IV,*1* und BG 8502,*2*; *Sophia of Jesus Christ*: III,*4* und BG 8502,3; *Gospel of Mary*: BG 8502,1; *Act of Peter*: BG 8502,4.

cher Literaturgeschichte gehören, lassen sich zunächst in zwei Gruppen einteilen, nämlich in valentinianische und sethianische Schriften. Durch die Einklammerung der Abkürzungen [V] und [S] wird entsprechender Einfluß angedeutet (vgl. auch den Anhang).

Valentinianisch oder valentinianisch beeinflußt sind:

Gebet des Apostels Paulus (NHC I,1) [V]
Evangelium Veritatis (NHC I,3+XII,2)
Über die Auferstehung, An Rheginos (NHC I,4)
Philippusevangelium (NHC II,3)
Erste Apokalypse des Jakobus (NHC V,3) [V]
Testimonium Veritatis (NHC IX,3)
Interpretation der Gnosis (NHC XI,1)
Valentinianische Exposition (NHC XI,2)

Sethianisch oder sethianisch beeinflußt sind:

Apokryphon des Johannes (NHC II,1+III,1+IV,1+BG 8502,2)
Hypostase der Archonten (NHC II,4)
Ägypterevangelium (NHC III,2+IV,2)
Brief des Eugnostos (NHC III,3+V,1)
Sophia Jesu Christi (NHC III,4+BG 8502,3) [S]
Apokalypse des Adam (NHC V,5)
Zweiter Traktat des Großen Seth (NHC VII,2)
Dreigestaltige Protennoia (NHC XIII,1)

Bei den übrigen älteren Traktaten handelt es sich um:

Thomasevangelium (NHC II,2)
Dialog des Erlösers (NHC III,5)
Apokalypse des Paulus (NHC V,2)
Zweite Apokalypse des Jakobus (NHC V,4)
Taten des Petrus und der 12 Apostel (NHC VI,1)
Gespräch über Achtheit und Neunheit (NHC VI,6)
Lehren des Silvanos (NHC VII,4)
Evangelium der Maria (BG 8502,1)
Tat des Petrus (BG 8502,4)
Brief des Jakobus (NHC I,2)

Wie schon gesagt, überschneiden sich die gnostischen Schriften zu einem gewissen Teil mit anderen außerkanonischen Schriften frühchristlicher Literaturgeschichte. Diese Tatsache wird nun auch editorisch zum

Ausdruck gebracht in der von SCHNEEMELCHER herausgegebenen 5. Auflage der sog. **neutestamentlichen Apokryphen**. Enthält der 1. Band Evangelien und evangelienartige Literatur, so stehen im 2. Band Apostolisches, Apokalypsen und Verwandtes. Ich folge der Einteilung dieser Sammlung und konzentriere mich auf die für unseren Zeitraum in Frage kommenden Werke, die alle entweder falsche oder gar keine Verfasserangaben tragen. Manche von ihnen sind nur bezeugt bzw. fragmentarisch erhalten.

Aus einem uns unbekannten Evangelium vom Anfang oder Ende des 2. Jahrhunderts stammen die wenigen Fragmente des *Papyrus Egerton* 2. In einem soeben erschienenen Artikel bezeichnet Kurt ERLEMANN diesen seit 1935 bekannten Papyrus als „'Missing Link' zwischen synoptischer und johanneischer Tradition" (*NTS* 42 [1996], 12–34). Die Fragmente der übrigen Papyri sind entweder später zu datieren oder völlig kontrovers wie die Fragmente des *Geheimen Evangeliums nach Markus*.

Eine Sonderstellung nimmt das koptische *Thomasevangelium* (NHC II,2) ein, auf das später zurückzukommen ist. Aus der 1. Hälfte des 2. Jahrhunderts haben sich Zeugnisse und Bruchstücke judenchristlicher Evangelien erhalten. Es handelt sich um das *Nazaräerevangelium*, das *Ebionäerevangelium* und das *Hebräerevangelium*. Das *Evangelium nach Philippus* (NHC II,3), das eigentlich gar kein Evangelium, sondern eine Sammlung von Meditationssprüchen ist, stammt wahrscheinlich aus der 2. Hälfte des 2. Jahrhunderts. Von einem aus der 1. Hälfte des 2. Jahrhunderts stammenden *Ägypterevangelium*, das nicht zu verwechseln ist mit den gleichnamigen NHC III,2 und IV,2, finden sich Fragmente bei KLEMENS VON ALEX. Und von einem *Petrusevangelium* aus der Mitte des 2. Jahrhunderts gibt es u.a. das recht umfangreiche Fragment von Akhmim (vgl. auch *Pap.Oxy*. 2949).

Eine besondere Gruppe evangelienartiger Literatur ist unter dem Titel „Dialoge des Erlösers" zusammengestellt und besteht vor allem aus den z.T. schon genannten Nag-Hammadi-Traktaten *Buch des Thomas*, *Brief des Jakobus*, *Dialog des Erlösers*, 1. und 2. *Apokalypse des Jakobus* und *Brief des Petrus an Philippus*. Aber auch die aus der Mitte des 2. Jahrhunderts stammende, nur koptisch und äthiopisch erhaltene *Epistula Apostolorum* reiht sich in diese Dialoge ein.

Besonders umfangreich ist die Gruppe „Andere gnostische Evangelien und verwandte Literatur". Hier ist zunächst festzustellen, das das sog. *Evangelium Veritatis* (NHC I,3+XII,2) *nicht* zur Gattung „Evan-

gelien" gehört, weil es eine predigtartige Meditation ist. Zu beginnen ist mit den beiden von EPIPHANIOS erwähnten und z.T. zitierten Evangelien von „Gnostikern", nämlich dem *Evangelium der Vollendung* und dem *Evangelium der Eva*. Beide stammen aus dem 2. Jahrhundert. Unter dem Namen des *Matthias* gab es ein von ORIGENES erwähntes *Evangelium*, das wohl identisch ist mit den von KLEMENS drei- oder viermal zitierten *Traditionen des Matthias* aus der 2. Hälfte des 2. Jahrhunderts. Aus der gleichen Zeit stammen wohl das von IRENÄUS erwähnte *Evangelium des Judas*, die von EPIPHANIOS erwähnten und zitierten *Fragen Marias* und die *Genna Marias* als auch das schon genannte *Evangelium der Maria Magdalena* (BG 8502,1).

Von den „Evangelien, die einem Ketzerhaupt zugeschrieben werden", nenne ich hier noch einmal das *Evangelium des Basilides*, das leider nicht erhalten ist. Bei dem *Evangelium des Markion* handelt es sich wahrscheinlich bloß um ein gereinigtes Lukasevangelium. Dieses wurde wohl wiederum bearbeitet von einem zeitweiligen Schüler des MARKION und ist als *Evangelium des Apelles* bezeugt. Um was es sich bei dem *Evangelium des Bardesanes* gehandelt hat, ist schwer zu sagen. „BAUER neigt dazu, das fragliche Evangelium dem syrischen *Diatessaron* gleichzusetzen" (SCHNEEMELCHER 1987, 319).

Die „Kindheitsevangelien" sind zum größten Teil jüngere legendarische Überlieferungen, die allerdings viele ältere Traditionen enthalten. Zu nennen sind hier nur das ins 2. Jahrhundert reichende *Protevangelium des Jakobus* und die ebenfalls aus der 2. Hälfte des 2. Jahrhunderts stammende *Kindheitserzählung des Thomas*. Und schließlich sei noch hingewiesen auf die schon von JUSTIN erwähnten *Pilatusakten*, die zusammen mit der *Höllenfahrt Christi* ins spätere *Nikodemusevangelium* eingegangen sind.

Bevor ich zu den apokryphen Apostelgeschichten und Apokalypsen komme, muß ich das von KLEMENS mehrfach zitierte *Kerygma des Petrus* (Κήρυγμα Πέτρου) erwähnen, das auf die 1. Hälfte des 2. Jahrhunderts datiert wird. Dieser Titel „ist wohl so zu verstehen, daß diese Schrift eine Zusammenfassung der Predigt des Petrus, d.h. aber doch wohl darüber hinaus der ganzen apostolischen Verkündigung sein will" (SCHNEEMELCHER 1989, 35). Auch wenn die fünf großen „Apostelgeschichten" z.T. erst aus dem 3. Jahrhundert stammen, so enthalten sie doch alle älteres Material, das z.T. sicher bis in die Mitte oder gar – wie der schon erwähnte 3 Korinther – in die 1. Hälfte des 2. Jahrhunderts reicht. Es handelt sich um die folgenden Schriften: *Andreasak-*

ten (um 150, sicher II/2), *Johannesakten* (III mit Material aus II/2), *Paulusakten* (185–195, mit 3 Kor), *Petrusakten* (180–190) und *Thomasakten* (III/1 mit Material aus II). Die *Taten des Petrus und der zwölf Apostel*, die zum Teil erst ins 3., zum Teil aber auch schon ins 2. Jahrhundert gehören, wurden bereits bei den Nag-Hammadi-Codices erwähnt (NHC VI,1). Daß es darüberhinaus noch ca. 40 jüngere Apostelakten gibt, sei hier nur am Rande erwähnt. Bei allen muß man damit rechnen, daß die in ihnen erhaltenen mündlichen und vielleicht auch schriftlichen Traditionen zurückgehen können bis in die frühchristliche Zeit.

Die von der jüdischen Apokalyptik beeinflußte Apokalyptik und apokalyptische Prophetie des Urchristentums und der frühen Kirche hat über das Neue Testament und die Apostolischen Väter hinaus einige Schriften hervorgebracht, die nicht nur zum definierten Zeitraum frühchristlicher Literatur gehören, sondern darüberhinaus charakterisiert sind durch eine besonders starke Überschneidung oder Mischung von Jüdischem, Gnostischem und Christlichem. Besonders deutlich ist dies in der *Himmelfahrt des Jesaja* aus dem 1. bis 2. Jahrhundert. Obwohl die auf das 1. Viertel des 2. Jahrhunderts datierbaren *Oden Salomos* nicht apokalyptisch sind, bringe ich sie an dieser Stelle mit in den Blick, weil sie meines Erachtens eher zu den neutestamentlichen als zu den alttestamentlichen Apokryphen und Pseudepigraphen gehören und in Zusammenhang gebracht worden sind mit der eben genannten *Himmelfahrt des Jesaja*. Die im Canon Muratori (71ff) erwähnte *Offenbarung des Petrus* stammt aus der 1. Hälfte des 2. Jahrhunderts und gehört noch zur „Apokalyptik des Urchristentums". Um die gleiche Zeit entstand das *Buch des Elchasai*, von dem HIPPOLYT und EPIPHANIOS (der es *Buch des Elxai* nennt) Auszüge bieten. Dieses im Grundcharakter jüdische Buch war offenbar ein synkretistisches Produkt mit gnostischen, christlichen und heidnischen Einschlägen. Da in einem der Bruchstücke (HIPP., *Ref.* 9, 13, 1–3) der Heilige Geist als weibliche Gestalt bezeichnet wird, kann die Ursprache des Buches nicht griechisch gewesen sein, sondern war wohl aramäisch/syrisch.

Ein wenig jünger (II/2) sind die lateinischen, ursprünglich jedoch griechischen Zusatzkapitel zum *Vierten Esrabuch*, das *Fünfte* und *Sechste Buch Esra*, die inhaltlich ganz unterschiedlich sind, zum Teil antijüdisch auf jüdischer Grundlage, zum Teil rein christlich mit Drohung und Mahnung in Zeiten der Verfolgung. Gehören zwei der späteren Apokalypsen zu den koptisch-gnostischen Schriften aus Nag Hammadi,

nämlich die *Apokalypse des Paulus* (NHC V,2) und die *Apokalypse des Petrus* (NHC VII,3), so müssen hier an letzter Stelle die *Christlichen Sibyllinen* Erwähnung finden, die allerdings schwer zu datieren sind. „Wahrscheinlich wurde das III. Buch als erstes in seiner ursprünglich jüdischen Gestalt [schon im 2. vorchristlichen Jahrhundert] in Alexandria verfaßt; später entstanden, da rein christlich, ist sicher das VI. [ein Christushymnus], überwiegend christlich sind VII und VIII" (SCHNEEMELCHER 1989, 592). Doch auch im I. und II. Buch finden sich christliche Zusätze (I 324–400; II 35–347).

II. Entwicklungslinien frühchristlicher Literaturgeschichte

Vor einem Vierteljahrhundert erschienen gleichzeitig die amerikanische und deutsche Ausgabe der Aufsatzsammlung von Helmut KOESTER und James M. ROBINSON, deren Titel den von mir gewählten Begriff „Trajectories" bzw. „Entwicklungslinien" enthält. Das hermeneutische Konzept dieses Begriffs erschien mir damals so wichtig, daß ich 1973 einen Abschnitt in meine fast fertige Dissertation einfügte, dem ich die Überschrift gab: „Das Johannesevangelium als 'Entwicklungslinie'" (LATTKE 1975, 41–45). Erst Jahre später, als ich für den dritten Band von *Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis* die *Geschichte der altchristlichen Literatur* von Hermann JORDAN durcharbeitete, fiel mir auf, daß dieser Begriff mindestens schon seit 1911 sozusagen auf dem Markt war (vgl. LATTKE 1986, 110). Im deutschen Wörterbuch wird „Entwicklungslinie" definiert als „Linie, in der ein Entwicklungsprozeß verläuft" (*MEL* 30 [1979], 712).

Auch heute noch finde ich den Begriff „Entwicklungslinien" passend, weil er zunächst einmal nach KÖSTER/ROBINSON die immer noch gängige „Vorstellung vom 'Hintergrund' des Neuen Testaments" als „eine unverrückbare Kulisse" kritisiert und sie „durch eine dynamische, historische und an der Entwicklung orientierte" Betrachtungsweise ersetzt (1971, 8–11). Von den vielen Einzelheiten dieser acht Aufsätze möchte ich hier nur den Hinweis ROBINSONs festhalten auf die „gnostisierende Entwicklungslinie, in welcher das Johannesevangelium seinen religionsgeschichtlichen Ort hat" (247). Das vierte kanonische Evangelium hat ja nicht nur selbst eine lange Entstehungsgeschichte, sondern wurde auch zuerst von dem christlichen Gnostiker HERAKLEON kommentiert und war auch im orthodox-kirchlichen Lager nicht unumstritten (vgl. die sogenannten „Aloger").

Der Begriff „Entwicklungslinie" läßt sich in verschiedener Weise auf die frühchristliche Literaturgeschichte anwenden. Nehmen wir einmal an, daß jede Literaturgeschichte eine diachronische Komponente hat, so bleiben immer noch verschiedene Möglichkeiten übrig. Man kann z.B. so vorgehen wie Andreas LINDEMANN in seiner Monographie *Paulus im ältesten Christentum* und versuchen, *das Bild des Apostels und die*

Rezeption der paulinischen Theologie in der frühchristlichen Literatur bis Marcion nachzuzeichnen (1979). Wegen der überragenden Rolle, die die Paulusbriefe als älteste erhaltene Literatur des Frühchristentums schon im ersten und zweiten Jahrhundert gespielt haben, ist ein solches Unternehmen mehr als legitim. Rezeptionsgeschichte wird immer ein Teil der Entwicklungsgeschichte sein.

Der Harvard-Professor Helmut KOESTER hat in zwei späteren Büchern sein Programm weitergeführt. In seiner *Einführung in das Neue Testament* von 1980 legte er eine „Geschichte des frühen Christentums im Rahmen der neutestamentlichen Zeitgeschichte" (VII) vor. Dabei wird eines immer wieder klar: „Die neutestamentlichen Schriften sind Zeugen für die Probleme, Kontroversen und Entscheidungen einer vielfach bewegten geschichtlichen Entwicklung." Lehrbuchartig gelingt es KÖSTER, „die Linien dieser Entwicklung innerhalb des Rahmens der Kultur- und Religionsgeschichte der Alten Welt neu zu zeichnen" (VIII). In solcher Darstellung von frühchristlichen Entwicklungslinien dominiert die **geographische** Einteilung, die außer dem jüdischen Mutterboden von Galiläa bis Judäa (vom See Gennesaret bis zum Toten Meer, von Nazareth bis Jerusalem) zunächst die Reisewege des Paulus berücksichtigt und dann die Gebiete Palästina–Syrien im Osten, Ägypten im Süden, Kleinasien, Griechenland und Rom im Norden und Westen den jeweiligen Schriftquellen zuordnet, die alle Schattierungen tragen von jüdisch–christlich und gnostisch–christlich, ja auch von jüdisch–gnostisch–christlich, und dies alles mehr oder weniger fest verankert im Synkretismus der hellenistisch–römischen Welt.

Das zweite Buch von KOESTER erschien zehn Jahre später in englischer Sprache und ist ein Meisterwerk in bezug auf eine einzige **literarische** Entwicklungslinie, nämlich die des Evangeliums und der Evangelien: *Ancient Christian Gospels: Their History and Development* (1990). Mit dieser Monographie, die meines Wissens noch nicht ins Deutsche übersetzt wurde, ist zumindest für eine der spezifisch christlichen Formen die in sich vielfältige Entwicklung der mündlichen und schriftlichen Verkündigung nachgezeichnet, die vom theologischen Begriff εὐαγγέλιον über das frühe *Thomasevangelium* und die Reden-Quelle Q sowie frühgnostische Dialog-Evangelien und eine erste Fassung des Johannesevangeliums bis zum kanonischen Corpus der vier Evangelien einerseits und zum *Diatessaron* von TATIAN andererseits sich erstreckt.

Noch enger kann man den Rahmen abstecken und z.B. die Entwicklung des Begriffs und der Gattung „Hymnus“ aufzeigen, wie ich es, eingebettet in einen viel größeren Zeitraum, in meinem Buch *Hymnus: Materialien zu einer Geschichte der antiken Hymnologie* (1991) getan habe. Diese durch den *RAC*-Artikel „Hymnus“ des Regensburger Professors Klaus THRAEDE (1994) und die gattungskritische Monographie von Gunter KENNEL (1995) vorzüglich ergänzte Analyse bestätigt die folgende literaturwissenschaftliche Definition von Christine TRÄGER: Der Hymnus oder die Hymne ist „Preislied auf einen Gott, Helden oder erhabenen Gegenstand; in der frühen Antike inhaltlich bestimmt, daher auch als Sammelbezeichnung für verschiedene lyr[ische] Genres und Liedformen ... verwendet“ (1986, 225). Aber: „Nicht erst in späteren Handschriften einer Zeit, in der längst Hymnologie = Hymnographie ist (...) und Hymnodie = Kirchengesang, sondern schon im Zentrum des behandelten Zeitraumes, kurz nach dem Beginn der römischen Kaiserzeit, wird diese strenge, durch den Lobpreis konstituierte Definition gesprengt, und zwar durch PHILONs programmatische Gleichsetzung der atl. Psalmen mit ὕμνοι, die noch Jahrhunderte dergestalt nachwirkt bzw. sichtbar wird, daß immer wieder Hymnodie = Psalmodie ist“ (LATTKE 1991, 2–3).

Da man frühchristliche Literaturgeschichte auch als frühchristliche Theologiegeschichte im weitesten Sinne verstehen könnte, wäre es möglich, Klaus BERGER zu folgen, der in seiner *Theologiegeschichte des Urchristentums* von 1994 den grandiosen, wenn auch schwer zu durchschauenden Versuch unternimmt, „Theologie des Neuen Testaments als Theologiegeschichte (und umgekehrt) zu entwerfen. Es ist darin auch Ausdruck einer sich als konsequent historisch verstehenden Hermeneutik“ (V). Seine „Gesamtdarstellung des Urchristentums erschöpft sich nicht im bloßen Nebeneinander frühchristlicher Theologien, sondern zeichnet deren Bildung und Entwicklung vergleichend nach. Auf diese Weise treten Einheit und Verschiedenheit aller theologischen Ansätze in den Blick. Im Bild eines sich verzweigenden Baumes entfaltet BERGER die Entstehung des Neuen Testaments. Das Buch umfaßt [aber] nicht nur Schriften des Neuen Testaments, sondern alle Zeugnisse des frühen Christentums [allerdings nur] bis ungefähr 120 n.Chr. Eigens zu Wort kommen dabei die jeweiligen Gegner der frühchristlichen Theologen. Der Weg der Theologiegeschichte führt über die großen Metropolen Jerusalem, Antiochien, Ephesus, Korinth, Rom und Alexandrien.“ So der von BERGER sicher selbst verfaßte Umschlags-

text, bei dem es auffällt, daß die Kategorien „urchristlich" und „frühchristlich" synonym gebraucht werden. Ferdinand HAHN hat vor nicht allzu langer Zeit diesen neuartigen Entwurf eingehend besprochen und im Vergleich mit der *Theologie des Neuen Testaments* von Joachim GNILKA sehr kritisch gewürdigt (1995).

Es ist unmöglich, in der kurzen Zeit, die mir hier zur Verfügung steht, auch nur eine einzige der Entwicklungslinien der prosaischen oder poetischen Formen der frühchristlichen Literaturgeschichte im Detail zu behandeln. Ich konzentriere mich deshalb auf einen Aspekt des Begriffs „Entwicklungslinie", der bisher nur indirekt zu Wort gekommen ist. Man kann ja diesen Begriff auch auf die Literaturgeschichte als Literaturgeschichts-*Schreibung* beziehen und wenigstens in groben Zügen versuchen, Linien der Wissenschaftsentwicklung nachzuzeichnen und deren Höhepunkte hervorzuheben. Ich habe fünf wichtige Stationen ausgewählt, werde mit Franz OVERBECK beginnen, dann auf Hermann JORDAN, Martin DIBELIUS und Philipp VIELHAUER eingehen und schließlich wieder auf Klaus BERGER zurückkommen, den ich ja auch schon in meinem ersten Vortrag erwähnt habe.

Franz OVERBECK lebte von 1837 bis 1905 und war Professor für Neues Testament und Alte Kirchengeschichte in Basel, wo ihn eine lange Freundschaft mit Friedrich NIETZSCHE verband. Ich kenne OVERBECKs Namen und Werke aus meinen Tübinger Studienjahren, weil mein Lehrer Ernst KÄSEMANN, der heute seinen 90. Geburtstag feiern darf, seine Studenten immer wieder dazu ermahnte, die Veröffentlichungen des radikalen Kritikers von Theologie und Christentum zu studieren. „Erst neuerdings werden", so heißt es 1994 in der Ankündigung der Basler OVERBECK-Edition *Werke und Nachlass in 9 Bänden*, „seine Studien zur Geschichte und Literatur des frühen Christentums stärker beachtet. In ihnen hat OVERBECK wichtige Einsichten über die Funktion von Kanonisierungsprozessen und Ansätze zu literatursoziologischen Methoden formuliert. Er erforschte die Geschichte der frühchristlichen Literatur, indem er nach den Bedingungen ihrer Entstehung fragte: Wie kommt eine der Welt abgewandte und in eschatologischer Erwartung lebende Gemeinde dazu, Literatur hervorzubringen?" (Prospekt des Verlags J.B. Metzler 2/94).

Am 20. Dezember 1880 hielt OVERBECK in der Universität Basel den Aulavortrag „Über die Entstehung einer christlichen Literatur", auf dessen Grundlage zwei Jahre später sein umfangreicher und berühmter Artikel „Über die Anfänge der patristischen Literatur" in der *Historischen*

Zeitschrift erschien (1882). Auf diesen Aufsatz, der seit 1954 in einer Sonderausgabe der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft zugänglich ist, beschränke ich mich hier. Aus den „Vorbemerkungen über den Stand der Frage in der traditionellen Patristik" ragt der folgende Satz nicht bloß rhetorisch hervor: „Ihre Geschichte hat eine Literatur in ihren Formen, eine Formengeschichte wird also jede wirkliche Literaturgeschichte sein" (1966, 12). Dieser programmatische Doppelsatz signalisiert jedoch eine zweifache Engführung. Basiert er auf der einen Seite auf einem an der griechisch–römischen Literatur gewonnenen ästhetischen Literaturbegriff, so sieht er auf der anderen Seite völlig vom Inhalt und von der Botschaft des Geschriebenen ab. Wenig später findet sich die scharfe zeitgenössische Kritik, „daß sich in der bisherigen Patristik die Geschichte der christlichen Literatur noch im Stande der primitivsten Konfusion befindet" (14). Dieses Urteil trifft heute nicht mehr so generell zu. Davon kann man sich auf allen internationalen Konferenzen sowohl von Neutestamentlern als auch Patristikern überzeugen.

Den zwei auf die Vorbemerkungen folgenden Kapiteln des Aufsatzes gab OVERBECK Überschriften, die seine eigene Einteilung in zwei ungefähr gleich lange Perioden aufzeigen: „Über die christliche Urliteratur" (16–37) und „Die patristische Literatur bis auf CLEMENS VON ALEXANDRIEN (ca. 130–200)" (37–71). Wenn OVERBECK „mit Hilfe des Maßstabs der patristischen Literatur und ihrer Formen die neutestamentlichen Schriften als Rest einer christlichen Urliteratur" ausscheidet und „mit Hilfe dieser dann die apostolischen Väter ebenfalls dieser Literatur" zuweist (32), so wird der Eindruck erweckt, daß um das Jahr 130 der Kanon abgeschlossen gewesen sei. So einfach ist es bei OVERBECK natürlich nicht. An zwei Stellen geht er nämlich ziemlich ausführlich auf „die Entstehung des Kanons des Neuen Testaments" ein (30; vgl. 67–70). Nach seinen Worten „müssen die zwei oder drei Jahrzehnte, die etwa mit dem Jahre 150 n. Chr. beginnen, dafür offen bleiben" (30). Wenn man bedenkt, daß IRENÄUS seine „große Ketzerbestreitung ... um das Jahr 180 geschrieben" hat und damit nach den Apologeten maßgeblich am „Zustandekommen einer wirklichen Literatur" (48) beteiligt war, kurz bevor der Alexandriner KLEMENS am Ende des zweiten und Anfang des dritten Jahrhunderts ein „Literaturwerk im ausgezeichnetsten Sinn" (63), ja „vielleicht das kühnste literarische Unternehmen in der Geschichte der Kirche" (65) schuf, dann wird auch bei OVERBECK klar, daß „die chronologische Nachbarschaft des Hauptwerks des CLEMENS und der Entstehung eines Kanons neutestamentli-

cher Schriften" (67) eigentlich eine andere Periodisierung erfordert. Denn mit seiner Annahme, „daß mit der christlichen Gemeinde selbst ungefähr auch ihre Literatur schon ein anderthalbjahrhundertjähriges Dasein gehabt hat", und mit seiner Folgerung, „daß jene Urliteratur etwas ganz Heterogenes und sich keineswegs im Werke des CLEMENS Fortsetzendes ist" (64), dürfte der Trennungsstrich eigentlich nicht das Jahr 130 sein, sondern müßte 50 bis 70 Jahre später gezogen werden. Dann wäre der Zeitraum bis zum mehr oder weniger definitiven Abschluß des Kanons gleichzeitig eine Phase *sui generis* in bezug auf die christliche Literaturgeschichte. Diese erste Phase entspricht der von mir vorgenommenen Abgrenzung der frühchristlichen Literatur vom Rest der altchristlichen Literatur. Die nicht nur abwertende, sondern auch zu starre Bezeichnung von Teilen dieser frühchristlichen Literatur als „Urliteratur" sollte man aber auf keinen Fall aus dem 19. ins 21. Jahrhundert weitertragen, weil dieser Begriff erstens auf einem zu engen Literaturbegriff beruht und zweitens außer acht läßt, daß die Formen „Brief", „Evangelium", „Apokalypse" und „Apostelgeschichte" trotz ihrer Neuheit, die vom Inhalt nicht zu trennen ist, mannigfache Verbindungslinien mit antiker Literatur hat, sondern auch nach der von OVERBECK herausgetrennten Urzeit weitergeführt wurden.

Und eine weitere Kritik oder zumindest einen weiteren Einwand müßte sich OVERBECK gefallen lassen. Dieser Einwand betrifft den von ihm explizit vorgenommenen Ausschluß der „sogenannte[n] apokryphe[n] Literatur" auf der einen Seite (23) und „gnostischer Literatur" auf der anderen (34, 70). Für ihn ist es so, daß die früheren und späteren apokryphen „Evangelien, Apostelgeschichten und Apokalypsen" ein bloß „illegitimes Dasein" führten und eine Literatur darstellen, deren „Anerkennung nur an der Fiktion ihrer uralten oder sonst außerhalb der Grenzen der bestehenden Literatur liegenden Entstehung hängt" (23–24). Diese nicht-kanonische Literatur „als Abnormität" zu bezeichnen (24, Anm. 4), ist letztlich ein dogmatisches Urteil und wird kaum ihrer Bedeutung gerecht, die sie für viele Leser in der frühchristlichen Literaturgeschichte und in den folgenden Jahrhunderten der christlichen Kirchen hatte. Den Ausschluß der gnostischen Schriften nimmt OVERBECK ohne weitere Begründung in einer Anmerkung vor, wenn er sagt: „Auf Analogien aus gnostischer Literatur, welche übrigens in dieser ganzen Abhandlung (...) geflissentlich außer Betracht gelassen ist, wird sich für PAPIAS niemand berufen mögen" (34, Anm. 14). Diese lapidare Bemerkung mag zunächst ihren Grund darin haben, daß von den gnosti-

schen Originalschriften vor dem Jahre 1882 eigentlich nur die koptisch-lateinische Ausgabe der *Pistis Sophia* von SCHWARTZE und PETERMANN vorlag (1851/53). Ob OVERBECK seine Meinung auf Grund der heute bekannten Gnostica geändert hätte, darf bei seinem elitären Literaturbegriff allerdings bezweifelt werden.

Meine nächste Station heißt Hermann JORDAN. Seine einbändige *Geschichte der altchristlichen Literatur*, die weit über den von mir abgesteckten Rahmen frühchristlicher Literaturgeschichte hinausgeht, erschien im Jahre 1911, zu einer Zeit also, da die Forderung von OVERBECK, „daß die altchristliche Literaturgeschichte in erster Linie eine Geschichte der literarischen Formen sein müsse" (23–24), schon durchgedrungen war, aber die großen und vielbändigen Werke von BARDENHEWER und HARNACK noch nicht abgeschlossen waren. Es lohnt sich nach 85 Jahren immer noch, JORDANs Buch eingehend zu studieren, nicht nur weil es in seinem Hauptteil umfassende Kenntnis der „Entwicklung der einzelnen Formen" (69–494) vermittelt, sondern vor allem auch, weil es in der „Einleitung" (1–26) grundlegende Fragen der Literatur und Literaturgeschichte behandelt und in einem zweiten Vorspann „[d]ie die Entwicklung der altchristlichen Literatur beeinflussenden Elemente" (27–68) aufzeigt. Was in diesen beiden Teilen auffällt, ist zunächst einmal der häufige Gebrauch des Begriffs „Entwicklungslinie" und dann die relativ scharfe Markierung der Zeit um 180–200 als den „Punkt ..., wo die altchristliche Literatur in ein eigenartiges Verhältnis zur Antike tritt" (33). Die frühchristliche Literaturgeschichte bis zu diesem Wendepunkt ist eine Geschichte christlicher Literatur in griechischer Sprache (54–56). „Der kleine Märtyrerbericht über das Martyrium der Christen aus Scili in Numidien im Jahre 180 ist nach unserer Kenntnis das erste lateinisch-christliche Schriftwerk" (56). Diese „Akten der Scilitanischen Märtyrer" finden sich als Text Nr. 6 in den von KNOPF herausgegebenen *Märtyrerakten* (1913, 32–34). Und im großen und ganzen ist die griechische und frühchristliche Literatur „n a i v e, u n m i t t e l b a r e Literatur im Gegensatz zur b e w u ß t e n Kunstliteratur" (64). Diese keineswegs abwertend gemeinte Unterscheidung macht JORDAN im Anschluß an ein Diktum von Adolf DEISSMANN: „Die älteste christliche Literatur ist Volksliteratur, nicht Kunstliteratur für die Gebildeten" (64). Hier fällt auch schon in bezug auf die zu vergleichende hellenistische Literatur der Begriff „Kleinliteratur" (67).

„Literatur" definiert JORDAN zunächst als „solche veröffentlichten Schriftwerke, die mindestens an irgendeinem Punkte in formaler oder

inhaltlicher Hinsicht das selbständige Geistesprodukt des Schreibers sind" (3, im Orig. gesperrt). Diese Definition legt vielleicht noch zuviel Gewicht auf die Schreiberpersönlichkeit und übersieht, daß hinter einigen Schriften der frühchristlichen Literaturgeschichte schon eine längere mündliche und schriftliche Formungs- und Sammlungsphase steht. Was den Geschichtsaspekt betrifft, so ist JORDAN darin Recht zu geben, daß eine „Literaturgeschichte" durchaus etwas anderes ist als eine „Quellenkunde" (5). Auch die doppelte Abgrenzung von einer inhaltlich bestimmten „Dogmengeschichte" und einer biographisch orientierten „Geschichte der Verfasser" (7) ist zutreffend. Solche Abgrenzung heißt aber nicht völliges Absehen davon, sondern: „eine Literaturgeschichte ist in erster Linie eine Geschichte der Formen. Das schließt den Gedanken schon in sich, daß Inhalt und Verfasser in ihrem engen geschichtlichen Zusammenhange mit der Form auch hier in Betracht kommen müssen" (10).

Die christliche Literatur ist innerhalb der antiken Literatur trotz vieler Verbindungslinien etwas durchaus Eigenständiges. JORDAN wendet sich mit dieser vor allem für die Frühzeit geltenden Heraushebung ausdrücklich gegen den großen klassischen Philologen Ulrich VON WILAMOWITZ-MOELLENDORF, der selbst gegenüber Adolf HARNACK von den „Scheuklappen der christlichen Literaturgeschichte" sprach: „WILAMOWITZ möchte die altchristliche Literaturgeschichte als völlig in dem Strome der hellenistischen Kultur und Literatur liegend auffassen" (13).

Anders als OVERBECK scheidet JORDAN weder die apokryphe noch die „gnostische Literatur" aus (11). Ohne die „gnostische Literatur ... würde ... die Entwicklungslinie des zweiten Jahrhunderts ... überhaupt unklar werden" (11). Und „man verbaut sich unheilbar das Verständnis für das allmähliche Werden der älteren christlichen Literatur, wenn man künstlich die Mauer um Kanon und Apokryphen wieder aufrichtet; erst wenn man diese prinzipielle Scheidung aufgegeben hat, kann man klar erkennen, wie die Entwicklungslinien von jener ältesten Literatur zu der späteren verlaufen sind" (20). Die Begriffe „Neues Testament", „Apokryphen" und „Antilegomena" sind ja „der Kanonsgeschichte entnommen" (21). Wie wir schon gesehen haben, ist der Begriff „Apostolische Väter" auch kein literaturgeschichtlicher Begriff, sondern „eine rein moderne Bildung" (22). Dagegen könnte der Begriff „Apologeten" dann „eine literaturgeschichtliche Bedeutung" haben, wenn diese Gruppe von Schriftstellern sich beschränkt hätte auf die „Apologie" als „literarische Form". Das ist aber nicht der Fall, wie JORDAN ganz richtig feststellt:

die sogenannten Apologeten „haben eben außerdem noch in sehr vielen anderen Formen geschriftstellert" (22). Dabei spielt es keine Rolle, daß vieles davon verloren ist.

Das führt zu einem letzten Aspekt, den ich in meinem ersten Vortrag zu illustrieren versuchte und den JORDAN zu den „quellenmäßigen Voraussetzungen einer Geschichte der alt[-bzw. früh-]christlichen Literatur" rechnet. „Es muß der Umfang und Bestand dieser Literatur festgestellt sein, nicht bloß das Vorhandene muß festgestellt werden, sondern auch, soweit es geht, das Vorhandengewesene deshalb, weil oft das Verlorene den Ausgangspunkt oder ein wichtiges Moment einer literarischen Entwicklungsreihe darstellt" (17).

War JORDAN Kirchengeschichtler, so haben wir es bei den nächsten zwei Stationen mit Neutestamentlern zu tun, und zwar mit dem vor allem in Heidelberg lehrenden Martin DIBELIUS, der ein Jahr nach der besprochenen Veröffentlichung von OVERBECK geboren wurde (1883) und im Jahre 1947 gestorben ist, und mit seinem Schüler Philipp VIELHAUER, der von 1914 bis 1977 lebte, das letzte Vierteljahrhundert davon in Bonn.

Neben seiner *Formgeschichte des Evangeliums*, die zuerst 1919 und in 6. Auflage 1971 erschien, hat DIBELIUS mit seiner *Geschichte der urchristlichen Literatur* ein weniger, ja zu wenig beachtetes Werk hinterlassen, das eigentlich nur der Entwurf einer größer angelegten, nie verwirklichten *Urchristlichen Literaturgeschichte* war. Die zwei kleinen Göschen-Bändchen (934 und 935) von 1926 wurden zehn Jahre später ins Englische übersetzt. Diese englische Ausgabe unter dem Titel *A Fresh Approach to the New Testament and Early Christian Literature* enthält aber „die auf den Autor zurückgehenden Verbesserungen und Zusätze" (1975, 14 [F. HAHN]), die glücklicherweise in den von Ferdinand HAHN herausgegebenen Neudruck von 1975 eingearbeitet wurden. Unsere Station ist also das Jahr 1936, und es ist noch knapp 40 Jahre Zeit bis zum Erscheinen des großen Entwurfs von VIELHAUER, durch den das Vorhaben des Meisters auf eigene Weise verwirklicht werden sollte.

Gemäß dem Vorwort von HAHN (9–14) geht DIBELIUS wie sein alttestamentlicher Lehrer Hermann GUNKEL „davon aus, daß abgesehen von den frühen literarischen Dokumenten der späten vierziger und der fünfziger Jahre, den uns überlieferten echten Briefen des Apostels Paulus, die aber als Gelegenheitsschriften eine Sonderstellung einnehmen, in der gesamten apostolischen Zeit, d.h. bis in die Mitte der sechziger

Jahre des 1. Jahrhunderts hinein, das urchristliche Überlieferungsgut, sei es Spruchtradition oder Erzählungsstoff, sei es bekenntnishafter oder paränetischer Art, ebenfalls nur mündlich weitergegeben worden ist. Eine Geschichte der urchristlichen Literatur muß nach seiner Auffassung daher so geschrieben werden, daß die mündliche Überlieferungsstufe mitberücksichtigt wird und die Verschriftlichung nur unter der Voraussetzung einer vierzig- bis fünfzigjährigen mündlichen Überlieferungspraxis zu verstehen ist. Hierbei darf man sich dann auch nicht nur auf die später kanonisierten Dokumente beschränken, sondern muß das gesamte erhaltene Schrifttum der frühchristlichen Zeit auswerten" (12). Soweit HAHN.

Was bezieht nun DIBELIUS in seine Darstellung von Evangelien, Apokalypsen, Briefen, Abhandlungen, Predigten, Traktaten in Briefform, Mahnungen ethischer und kirchenrechtlicher Art, Gebeten, Liedern und Apostelgeschichten ein? Obwohl er von der „urchristlichen Zeit" als „dem ersten und zweiten Jahrhundert" spricht (15) und auch die „sogenannten Apologeten wie ARISTIDES, JUSTIN, ATHENAGORAS und THEOPHILUS" als Beispiele von „gebildeten Christen" erwähnt (16), beschränkt er sich doch vor allem auf die griechischen Schriften des Neuen Testaments und der sogenannten Apostolischen Väter, die er im Gegensatz zur hellenistischen Literatur als „Kleinliteratur" (16–17) bezeichnet. So richtig diese Abgrenzung von „eleganter Prosa und sophistischer Rhetorik" (16) ist, so überzogen ist der Vergleich der christlichen „Kleinliteratur" mit „heutigen Vereinsbroschüren, Sekten-Traktaten oder Volkskalendern" (17).

Im Anschluß an § 2 der Einleitung, in dem DIBELIUS die Begriffe „Kanonisch und apokryph" diskutiert, schließt er aber auch „Reste der apokryphen Evangelien" (51–67), die apokryphe „Petrus-Apokalypse" (82–84), „Lieder" wie die *Oden Salomos* und den *Naassener-Psalm* (156–162) und die „apokryphen Apostelgeschichten" (168–171) ein. Mit Recht stellt er fest, daß „die Kanonbildung auf einer Wertung der vorhandenen Literatur durch kirchliche Instanzen" beruhte und daß das Wort „apokryph" – im Gegensatz zu öffentlich-kirchlich-kanonisch – erst allmählich die „tadelnde Bedeutung" von „pseudepigraph[isch]", d.h. „unter falschem Namen gehend", ja dann sogar von „gefälscht" und „lügnerisch" erhielt (19). So sehr DIBELIUS den ursprünglichen und kanonischen Richtungssinn der im Kanon vereinten „klassischen Zeugnisse des Urchristentums" unterstreicht, so emphatisch sagt er aber auch, daß diese „Anerkennung des klassischen Charakters" die Litera-

turhistoriker nicht dazu führen darf, „die anderen Schriften aus derselben Zeit“ auszuschließen (20). Er relativiert diese Aufforderung freilich in gewisser Weise wiederum zugunsten des Kanons, wenn er am Ende seiner Einleitung feststellt: „Die außerkanonische Literatur, die zu einem Teil nur in Bruchstücken überliefert ist, läßt sich überhaupt nicht verstehen, ohne daß man die im Kanon befindlichen Schriften der gleichen Gattung ins Auge faßt“ (21).

VIELHAUER, meine vorletzte Station, beginnt sein Lehrbuch von über 800 Seiten mit einem langen Zitat von DIBELIUS und definiert so die ihm gestellte „Aufgabe“ (1–8 [§ 1]). Obwohl er den von OVERBECK geprägten Begriff der „Urliteratur“ übernimmt und durch die inzwischen erfolgte „form- und religionsgeschichtliche Forschung“ weitgehend „bestätigt“ sieht (3–4), weist er darauf hin, daß in den letzten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts „noch nicht die kleineren Formen ... herausgearbeitet“ waren (3). Solchen „vorliterarischen Formen“ widmet VIELHAUER immerhin fast 50 Seiten (9–57 [§ 2]),[9] bevor er seine eigentliche Literaturgeschichte beginnt. Diese weicht von DIBELIUS insofern ab, als er einerseits die „sog. Einleitungsfragen des NT“ (6) mitbehandelt und andererseits die „Einteilung nach Gattungen“ oder Formen dergestalt modifiziert, daß „der Unsicherheit in der Gattungsbestimmung mancher Schriften Rechnung getragen wird“ und „geschichtlich zusammengehörige Schriften ... beisammen bleiben“ (7). Daraus „ergibt sich zunächst folgende Anlage: das Corpus Paulinum, die drei ersten Evangelien und die Ap[ostel]g[eschichte], der johanneische Kreis, Apokalypsen. Die übrigen Schriften werden in ähnlicher Weise angeordnet: wirkliche und fingierte Briefe, apokryphe Evangelien und Apostelakten, Gemeindeordnungen und Kultisches, schließlich die über die christliche Tradition reflektierenden Werke des PAPIAS und HEGESIPP“ (8).

Eigentlich ohne weitere Begründung „bemerkt“ VIELHAUER, „daß die Apologien des 2. Jh (z.B. JUSTINs, aber auch der sog. Diognetbrief) ... unberücksichtigt bleiben“ (5). Dies ist umso bedauernswerter, als er ja für die von ihm behandelten Schriften des Neuen Testaments, der sog. „Apostolischen Väter“ und „Apokryphen“ einschließlich einiger bis zur Mitte der siebziger Jahre schon vorliegender Texte aus Nag Hammadi einen Entstehungszeitraum „von 100 bis 130 Jahren“ (5) annimmt, der doch fast bis IRENÄUS heranreicht. Eine nächste Bearbeitung sollte den

[9] Vgl. auch 291–310 [§ 22] zu den „Formen des synoptischen Redestoffes“.

Umfang der Literatur erweitern und damit den Begriff „urchristliche Literatur" im Titel ersetzen durch „frühchristliche Literatur".

Dies ist nun auch der Titel des Artikels von Klaus BERGER in Band 4 des neuen *Lexikons für Theologie und Kirche* (1995), der meine letzte Station darstellt. Obwohl BERGER in seiner chronologisch angelegten Bibliographie, die auch mit OVERBECK beginnt, den *TRE*-Artikel „Apologetik I" von BARNARD (1978) auflistet, sagt auch er nichts zu den frühchristlichen Apologeten. Dennoch ist seine Zusammenstellung der „Großgattungen" *Apostelbriefe*, *Evangelien*, *Martyrerberichte*, *Apostelakten*, *Kirchenordnungen* und *Hymnen* wichtig und durch seine umfangreichen Forschungen zu den hellenistischen Gattungen im Detail belegt (vgl. *ANRW* II 25.2 [1984], 1031–1378, 1831–1885). Zur Apokalyptik weist er zwar hin auf „einzelne kleine Formen", sagt aber gleichzeitig auf Grund der neueren Diskussion: „Eine Gattung *Apokalypse* gibt es nicht" (196). Darüber wird man weiterhin diskutieren müssen.

BERGER übernimmt den von OVERBECK geprägten Begriff „Ur-Literatur" nicht, sondern kritisiert ihn, weil dessen These von der Neuheit und Besonderheit der ältesten christlichen Literatur „auf systemat[ischen] Postulaten über die völlige Unvereinbarkeit v[on] Christentum u[nd] Welt" beruhte. „Der Hintergrund für OVERBECKs These", so macht BERGER klar, ist „eine leidenschaftl[iche] u[nd] iron[ische] Bestreitung der Legitimität der Verbindung v[on] Christentum u[nd] bürgerl[icher] Kultur im 19. Jh." (194). Allein für die Evangelien läßt sich zeigen, daß diese „Gattung nicht einfach mit der Naherwartung ausgestorben" ist: „Zwischen 50 u[nd] 400 nC. gibt es über 50 sicher bezeugte Texte, in denen Jesus redend u[nd] handelnd auftritt" (194). Auch sieht man die Evangelien in der neueren Forschung „nicht länger als teilweise ungeordnete Häufung von Fragmenten an (...), sondern als bewußt vollzogene u[nd] literarisch nach allen Regeln der Kunst arrangierte Kompositionen" (195). Dies ist vielleicht ein etwas übertriebenes redaktionsgeschichtliches Urteil, dem man weniger leicht zustimmen kann als dem auf großer Kenntnis beruhenden Postulat, „daß die Besonderheiten der frühchr[istlichen] Lit[eratur] nicht auf dem unliterarisch-weltabgewandten Charakter ihrer Träger, sondern auf einer besonderen Synthese jüdisch-atl., jüdisch-hellenist[ischer] u[nd] mehr od[er] weniger populär-rhetor[ischen] Formen der allg[emein] paganen hellenist[ischen] Kultur beruhen" (195).

Damit bin ich an der Endstation meiner forschungsgeschichtlichen Entwicklungslinien angekommen. Ich möchte meine beiden Vorträge hier schließen mit einigen Erwägungen zur vernachlässigten Interdependenz von kanonischen und außerkanonischen Schriften der frühchristlichen Literaturgeschichte. Lassen Sie mich dies in fünf Punkten tun, die ich in ähnlicher Weise schon 1980 auf dem 14. Kongreß der Internationalen Vereinigung für Religionsgeschichte ("International Association for the History of Religions") im kanadischen Winnipeg vorgetragen habe (vgl. LATTKE 1983).

1. Der Kanon des Neuen Testaments als zweiter Teil der kirchlichen „Heiligen Schrift" ist nicht nur eine äußerst fragmentarische Sammlung von Schriften, sondern in seiner Abgrenzung und Ausschließlichkeit ein künstliches Gebilde des zweiten bis fünften Jahrhunderts.

Die neutestamentliche Wissenschaft ist eine ebenso künstliche, aus der dogmatischen Hochschätzung des Kanons wie aus praktisch-kirchlichen Bedürfnissen entstandene Einzeldisziplin. In ihrer doppelten Isolation von der alttestamentlichen Wissenschaft einerseits und von der Patrologie andererseits steht sie in der ständigen Gefahr, sich zu intensiv, zu häufig und oft auch methodisch zu verfeinert mit jedem „heiligen" Wort und jeder „heiligen" Konstruktion zu beschäftigen, um immer wieder und noch einmal einen tieferen Sinn oder eine neue Nuance zu entdecken.

2. Es wird nicht bestritten, daß die analysierende und kommentierende Exegese des Neuen Testaments als ihren literatur- und religionsgeschichtlichen Rahmen die hebräisch-jüdische und hellenistisch-römische Umwelt beleuchtend und kontrastierend berücksichtigt. Auch läßt sich nicht übersehen, daß Christentum und Kirche von Anfang an soziologisch und literarisch eigene Entwicklungslinien hervorgebracht haben, die einerseits einen partiellen Bruch mit der jüdischen Wurzel und andererseits eine wachsende Emanzipation von der griechisch-römischen Antike darstellten. In dieser Tatsache liegt eine gewisse Berechtigung, die frühe Geschichte der christlichen Religion und Literatur gesondert zu betrachten, zu interpretieren und darzustellen.

3. Für eine solche innerchristliche Literaturgeschichte der beiden ersten Jahrhunderte, also desjenigen Zeitraums, der gemeinhin die apostolische und nachapostolische Ära sowie die Jahrzehnte der apostolischen Väter und frühen Apologeten umfaßt, häufen sich die Probleme.

Zunächst wird man bedauern, daß sich eine auch nur annähernde Lückenlosigkeit bei derzeitiger Quellenlage nicht erreichen läßt. Je weiter man auf den Ursprung der christlichen Bewegung zurückgeht, desto weniger läßt sich historisch getreu und vollständig rekonstruieren. Will man sich ein lebendiges und der Frühzeit entsprechendes Bild machen von dem, was die christlichen Gruppen von Syrien bis Rom, von Makedonien bis Ägypten religiös und erbaulich, theologisch und ethisch bestimmte, dann darf man dies nicht allein bewerkstelligen mit den Augen der späteren idealisierenden Kirchengeschichtsschreibung und ketzerbekämpfenden Amtskirchenmentalität. Nicht nur auf die Umwelt nämlich, sondern auch auf das Christentum selbst muß man den Maßstab des Synkretismus anlegen. „Early Christianity is a syncretistic phenomenon within the broader context of Graeco-Roman society" (AUNE 1980, 1508).

4. Der Kanon des Neuen Testaments als eine der Quellen für die Zeit von der Mitte des ersten bis zur zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts besteht bis auf die echten Paulusbriefe aus anonymen Schriften bzw. Pseudepigraphen. Zum Problem dieser Tatsache kann ich hier hinweisen auf den von Norbert BROX herausgegebenen und eingeleiteten Band (484) der Wege der Forschung, *Pseudepigraphie in der heidnischen und jüdisch-christlichen Antike* (1977). Nicht bloß über die Verfasser bleiben wir im Ungewissen; auch die Entstehungsorte, Abfassungszeiten und Adressaten sind in den meisten Fällen nicht sicher zu bestimmen oder bleiben gar völlig unbekannt. Manche der später kanonisierten, z.T. noch lange umstrittenen Schriften sind gleich alt wie bzw. sogar jünger als der *Hirte des Hermas*, der *1. Klemensbrief*, die *Ignatius-Briefe*, der *Polykarpbrief*, der *Barnabasbrief* oder die *Didache*. Diese Tatsache ist nicht nur äußerlich chronologisch zu berücksichtigen, wie es etwa VIELHAUER in seiner *Geschichte der urchristlichen Literatur* dankenswerterweise getan hat. In dieser *Einleitung in das Neue Testament, die Apokryphen und die Apostolischen Väter* findet sich öfter der wichtige Hinweis darauf, daß im zweiten Jahrhundert (was für das dritte z.T. auch noch gilt) kanonische und außerkanonische christliche Literatur unbedenklich nebeneinander zitiert wurde.

5. Vielmehr, und damit komme ich zu meinem eigentlichen Anliegen, muß ich als Neutestamentler diese Texte und vor allem auch einen erheblichen Teil der sogenannten neutestamentlichen Apokryphen ein-

schließlich der erhaltenen „häretischen“ sprich gnostischen Literatur in mein Arbeitsgebiet einbeziehen.

Dies bedeutet dann, sie genauso intensiv zu studieren und wenigstens arbeitsteilig auszulegen wie den Kanon selbst, sie nicht nur nebenbei und abwertend als Wort- und Begriffs-„Steinbrüche“ zu benutzen. Zwar haben die frühen und wichtigsten neutestamentlich-kanonischen Schriften hier schon fast überall literarisch eingewirkt. Aus dieser Wirkungsgeschichte läßt sich ja auch einiges lernen für die frühen und fast zeitgenössischen Verstehensprozesse.

Da es aber vor, neben und nach den spärlichen Resten von schriftlich erhaltener Literatur immer auch lebendige mündliche Traditionen gegeben hat, enthalten die frühchristlichen nicht-kanonischen Evangelien, Apostelgeschichten, Briefe, Apokalypsen und auch Gedichtssammlungen wie die *Oden Salomos* umgekehrt vieles für das bessere Verständnis der Geschichte der kanonischen Schriften, ihrer Inhalte und Aussageformen, ihrer Verfasser und Entstehungskreise, ihrer Urheber und Anlässe, ihrer Leser und Hörer.

Die neutestamentliche Wissenschaft ist noch weit davon entfernt, mit dieser Interdependenz in ihrer Forschungskonzeption und Lehrtätigkeit wirklich Ernst zu machen.[10] Dieses Urteil gilt auch angesichts einiger weniger Ausnahmen. Zu diesen Ausnahmen gehört auf der einen Seite das großangelegte Projekt des belgischen Verlags Brepols zu den christlichen Apokryphen. Jedoch sind von der «Series Apocryphorum» des «Corpus Christianorum» seit 1983 erst vier jeweils zweibändige Ausgaben erschienen; mehr als 20 kritische und kommentierte Ausgaben befinden sich noch auf Jahre hinaus in Vorbereitung (vgl. *Bulletin de l'AELAC* 5 [1995], 38–40). Auf der anderen Seite möchte ich aber keinesfalls versäumen, auf einige neuere Kommentare zu den sogenannten Apostolischen Vätern hinzuweisen, die in jüngster Zeit als mehr oder weniger umfangreiche Ergänzungsbände zum Tübinger Handbuch zum Neuen Testament (BAUER/PAULSEN, Ign & Polyk; LINDEMANN, I/II Clem) und zum Göttinger Kritisch-exegetischen Kommentar über das Neue Testament erschienen sind (J.B. BAUER, Polyk; NIEDERWIMMER, Did).

---

[10] Dies ist umso erstaunlicher, als mit dem *Wörterbuch* von Walter BAUER schon seit langem ein Hilfsmittel existiert, das die Benutzer über das Neue Testament hinaus auch in den Bereich urchristlicher bzw. frühchristlicher Literatur hineinführen sollte (vgl. BAUER 1988).

Aus den letzteren ragt der große Kommentar zu der apokalyptisch verkleideten Mahnschrift *Hirt des Hermas* heraus, den vor 5 Jahren kein anderer vorgelegt hat als Norbert BROX – und mit diesem Namen schließe ich und danke noch einmal für die ehrenvolle Einladung nach Regensburg.

Benutzte und zitierte Literatur[11]

ALTANER, Berthold / STUIBER, Alfred, 1978: *Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter*. 8., durchges. u. erw. Aufl. Freiburg, Basel, Wien: Herder, 1978.

AUNE, David E., 1980: Magic in Early Christianity. In: *ANRW* II 23.2 (1980), 1507–1557.

BARNARD, Leslie W., 1972: *Athenagoras. A Study in Second Century Christian Apologetic*. ThH 18. Paris: Beauchesne, 1972.

BARNARD, Leslie William, 1978: Apologetik I. In: *TRE* 3 (1978), 371–411.

BAUER, Walter, 1988: *Griechisch–deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*. 6., völlig neu bearb. Aufl. im Institut für neutestamentliche Textforschung/Münster unter besonderer Mitwirkung von Viktor REICHMANN hg. v. Kurt ALAND u. Barbara ALAND. Berlin, New York: W. de Gruyter, 1988.

BERGER, Klaus, 1994: *Theologiegeschichte des Urchristentums. Theologie des Neuen Testaments*. Tübingen, Basel: Francke Verlag, 1994.

BERGER, Klaus, 1995: Frühchristliche Literatur. In: *LThK* 4 (1995), 194–197.

BOTERMANN, Helga, 1996: *Das Judenedikt des Kaisers Claudius. Römischer Staat und* Christiani *im 1. Jahrhundert*. Hermes, Einzelschriften, Heft 71. Stuttgart: F. Steiner, 1996.

BROOKE, A.E., 1891: *The Fragments of Heracleon*. TaS 1,4. Cambridge: University Press, 1891.

BROX, Norbert (Hg.), 1977: *Pseudepigraphie in der heidnischen und jüdisch-christlichen Antike*. WdF 484. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977.

DIBELIUS, Martin, 1971: *Die Formgeschichte des Evangeliums*. 6. Aufl. Mit einem erweiterten Nachtrag von Gerhard IBER. Hg. v. Günther BORNKAMM. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1971.

DIBELIUS, Martin, 1975: *Geschichte der urchristlichen Literatur*. Neudruck der Erstausgabe von 1926 unter Berücksichtigung der Änderungen der englischen Übersetzung von 1936. Hg. v. Ferdinand HAHN. TB 58. München: Chr. Kaiser, 1975.

DORMEYER, Detlev, 1989: *Evangelium als literarische und theologische Gattung*. EdF 263. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1989.

EAGLETON, Terry, 1983: *Literary Theory: An Introduction*. Oxford: B. Blackwell, 1983.

ERLEMANN, Kurt, 1996: Papyrus Egerton 2: 'Missing Link' zwischen synoptischer und johanneischer Tradition. In: *NTS* 42,1 (1996), 12–34.

---

[11] Abkürzungen nach Siegfried M. SCHWERTNER, *Theologische Realenzyklopädie. Abkürzungsverzeichnis*. 2., überarb. u. erw. Aufl. Berlin, New York: W. de Gruyter, 1994.

FISCHER, Joseph A., 1956: *Die Apostolischen Väter*. Griechisch und deutsch. München: Kösel-Verlag, 1956; vgl. 10., durchges. Aufl. (= SUC 1), Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1993.

GNILKA, Joachim, 1994: *Theologie des Neuen Testaments*. HThK.S 5. Freiburg i.B.: Herder, 1994.

GOODSPEED, Edgar J. (Hg.), 1914: *Die ältesten Apologeten. Texte mit kurzen Einleitungen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1914; Neudruck 1984.

GOODSPEED, Edgar J., 1912: *Index apologeticus sive clavis Iustini Martyris operum aliorumque Apologetarum pristinorum*. Leipzig: J.C. Hinrichs, 1912.

GRANT, Robert M., 1954: Athenagoras or Pseudo-Athenagoras. In: *HThR* 47 (1954), 121–129.

GRANT, Robert M., 1970: *Theophilus of Antioch, Ad Autolycum. Text and Translation*. OECT. Oxford: Clarendon Press, 1970.

HAHN, Ferdinand, 1963: *Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1963; 3., unveränd. Aufl. 1966; vgl. 5., erw. Aufl. 1995 (UTB 1873).

HAHN, Ferdinand, 1995: Neue Beiträge zur Theologie des Neuen Testaments. Zu Joachim GNILKA und Klaus BERGER. In: *BThZ* 12 (1995), 250–268.

HALL, Stuart George (Hg./Üb.), 1979: *Melito of Sardis. On Pascha and Fragments. Texts and Translations*. OECT. Oxford: Clarendon Press, 1979.

JORDAN, Hermann, 1911: *Geschichte der altchristlichen Literatur*. Leipzig: Quelle & Meyer, 1911.

KÄSEMANN, Ernst (Hg.), 1970: *Das Neue Testament als Kanon. Dokumentation und kritische Analyse zur gegenwärtigen Diskussion*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1970.

KENNEL, Gunter, 1995: *Frühchristliche Hymnen? Gattungskritische Studien zur Frage nach den Liedern der frühen Christenheit*. WMANT 71. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1995.

KNOPF, Rudolf (Hg.), 1913: *Ausgewählte Märtyrerakten*. SQS II,2. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1913.

KÖSTER, Helmut, 1980: *Einführung in das Neue Testament im Rahmen der Religionsgeschichte und Kulturgeschichte der hellenistischen und römischen Zeit*. Berlin, New York: W. de Gruyter, 1980.

KOESTER, Helmut, 1990: *Ancient Christian Gospels: Their History and Development*. London: SCM Press / Philadelphia: Trinity Press, 1990.

KOESTER, Helmut / ROBINSON, James M., 1971: *Entwicklungslinien durch die Welt des frühen Christentums*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1971.

KRAFT, Henricus, 1963: *Clavis Patrum Apostolicorum*. SUC 4. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1963.

KRAFT, Heinrich (Hg.), 1967: *Eusebius von Caesarea, Kirchengeschichte*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1967.

KÜMMEL, Werner Georg, 1962: Urchristentum. In: *RGG* 6 (1962), 1187–1193.

KYTZLER, Bernhard (Hg./Üb.), 1965: *M. Minucius Felix, Octavius*. Lat.–Dt. München: Kösel-Verlag, 1965.

LATTKE, Michael, 1975: *Einheit im Wort. Die spezifische Bedeutung von ἀγάπη, ἀγαπᾶν und φιλεῖν im Johannesevangelium*. München: Kösel-Verlag, 1975.

LATTKE, Michael, 1983: Die Bedeutung der apokryphen *Salomo-Oden* für die neutestamentliche Wissenschaft. In: *Traditions in Contact and Change. Selected Proceedings of the XIVth Congress of the International Association for the History of Religions* ed. by Peter SLATER and Donald WIEBE. Editions SR 3. Waterloo, Ontario: Wilfrid Laurier University Press, 1983, 267–283, 704–707.

LATTKE, Michael, 1986: *Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis*. Band III: *Forschungsgeschichtliche Bibliographie 1799–1984 mit kritischen Anmerkungen. Mit einem Beitrag von Majella FRANZMANN: A Study to the Odes of Solomon with Reference to the French Scholarship 1909–1980.* OBO 25/3. Freiburg, Schweiz: Universitätsverlag / Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1986.

LATTKE, Michael, 1991: *Hymnus. Materialien zu einer Geschichte der antiken Hymnologie*. NTOA 19. Freiburg, Schweiz: Universitätsverlag / Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991.

LEISEGANG, Hans, 1924: *Die Gnosis*. KTA 32. Leipzig: Kröner, 1924.

LINDEMANN, Andreas, 1979: *Paulus im ältesten Christentum. Das Bild des Apostels und die Rezeption der paulinischen Theologie in der frühchristlichen Literatur bis Marcion*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1979.

LINDEMANN, Andreas / PAULSEN, Henning, 1992: *Die Apostolischen Väter*. Griechisch–deutsche Parallelausgabe auf der Grundlage der Ausgaben von Franz Xaver FUNK / Karl BIHLMEYER und Molly WHITTAKER mit Übersetzungen von M. DIBELIUS und D.-A. KOCH neu übers. u. hg. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1992.

LÖHR, Winrich Alfried, 1996: *Basilides und seine Schule. Eine Studie zur Theologie- und Kirchengeschichte des zweiten Jahrhunderts*. WUNT 83. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1996.

LÜHRMANN, Dieter, 1976: *Glaube im frühen Christentum*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1976.

MARKSCHIES, Christoph, 1992: *Valentinus Gnosticus? Untersuchungen zur valentinianischen Gnosis mit einem Kommentar zu den Fragmenten Valentins*. WUNT 65. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1992.

MEYER, Ben F. / SANDERS, E.P. (Hg.), 1982: *Jewish and Christian Self-Definition*. Vol. 3: *Self-Definition in the Greco-Roman World*. Philadelphia: Fortress Press, 1982.

NHLE = *The Nag Hammadi Library in English*. Translated and introduced by members of the Coptic Gnostic Library Project of the Institute for Antiquity and Christianity, Claremont, California. James M. ROBINSON, General Editor. 3rd, completely revised ed. with an afterword by Richard SMITH, Managing Editor. Leiden, New York, København, Köln: E.J. Brill, 1988.

OVERBECK, Franz, 1882: *Über die Anfänge der patristischen Literatur*. Libelli 15. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1954 = Sonderausgabe 1966; erstmals erschienen in: *Historische Zeitschrift* 48 = NF 12 (1882), 417–472.

PERLER, Othmar, 1966: *Méliton de Sardes. Sur la pâque et fragments. Introduction, texte critique, traduction et notes*. SC 123. Paris: Editions du Cerf, 1966.

ROBINSON, James M. / KOESTER, Helmut, 1971: *Trajectories through Early Christianity*. Philadelphia: Fortress Press, 1971.

RUDOLPH, Kurt, 1990: *Die Gnosis. Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion*. Mit zahlreichen Abbildungen und einer Faltkarte. 3., durchges. u. erg. Aufl. UTB 1577. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1990.

SANDERS, E.P. (Hg.), 1980: *Jewish and Christian Self-Definition*. Vol. 1: *The Shaping of Christianity in the Second and Third Centuries*. Philadelphia: Fortress Press, 1980.

SANDERS, E.P. / BAUMGARTEN, A.I. / MENDELSON, Alan (Hg.), 1981: *Jewish and Christian Self-Definition*. Vol. 2: *Aspects of Judaism in the Graeco-Roman Period*. Philadelphia: Fortress Press, 1981.

SCHMITHALS, Walter, 1994: *Theologiegeschichte des Urchristentums. Eine problemgeschichtliche Darstellung*. Stuttgart, Berlin, Köln: W. Kohlhammer, 1994.

SCHNEEMELCHER, Wilhelm (Hg.), 1987: *Neutestamentliche Apokryphen*. I. Bd. *Evangelien*. 5. Aufl. der von Edgar HENNECKE begründeten Sammlung. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1987.

SCHNEEMELCHER, Wilhelm (Hg.), 1989: *Neutestamentliche Apokryphen*. II. Bd. *Apostolisches, Apokalypsen und Verwandtes*. 5. Aufl. der von Edgar HENNECKE begründeten Sammlung. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1989.

SCHOEDEL, William R. (Hg./Üb.), 1972: *Athenagoras, Legatio and De Resurrectione*. OECT. Oxford: Clarendon Press, 1972.

SCHWARTZE, M.G. / PETERMANN, J.H., 1851/53: *Pistis Sophia. Opus gnosticum Valentino adiudicatum e codice manuscripto coptico Londinensi descriptum*. Latine vertit M.G. SCHWARTZE. Edidit J.H. PETERMANN. Berlin 1851/1853.

THEILER, Willy, 1974: *Kaiser Marc Aurel, Wege zu sich selbst*. Hg. u. übertragen. 2., verb. Aufl. Zürich, München: Artemis, 1974.

THRAEDE, Klaus, 1994: Hymnus I. In: *RAC* 16 (1994), 915–946.

TRÄGER, Chr[istine], 1986: Hymne. In: Claus TRÄGER 1986, 225.

TRÄGER, Claus (Hg.), 1986: *Wörterbuch der Literaturwissenschaft*. Leipzig: VEB Bibliographisches Institut, 1986.

VIELHAUER, Philipp, 1975: *Geschichte der urchristlichen Literatur. Einleitung in das Neue Testament, die Apokryphen und die Apostolischen Väter*. Berlin, New York: W. de Gruyter, 1975.

VÖGTLE, Anton, 1965: Urgemeinde, Urchristentum, Urkirche. In: *LThK* 10 (1965), 551–555.

VÖLKER, Walther (Hg), 1932: *Quellen zur Geschichte der christlichen Gnosis*. SQS NF 5. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1932.

VOUGA, François, 1994: *Geschichte des frühen Christentums*. UTB 1733. Tübingen & Basel: Francke, 1994.

WAPNEWSKI, Peter, 1975: Literatur heute. In: *MEL* 15 (1975), 155–159.

WENGST, Klaus, 1984: *Didache (Apostellehre), Barnabasbrief, Zweiter Klemensbrief, Schrift an Diognet*. Eingeleitet, herausgegeben, übertragen und erläutert. SUC 2. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1984.

WILPERT, Gero VON, 1979: *Sachwörterbuch der Literatur*. KTA 231. 6., verb. u. erw. Aufl. Stuttgart: A. Kröner, 1979; vgl. auch 5., verb. u. erw. Aufl. 1969.

Anhang
The Nag Hammadi Library in English
(Titel der Traktate in deutscher Übersetzung)

TITEL DES TRAKTATS	EINORDNUNG, PARALLELEN	ZEIT
Gebet des Apostels Paulus (I,1)	(V); NT (Paulus); CH	II/2–III/2
Brief des Jakobus (I,2)	Dialog; christlich; G	II Mitte?
Evangelium Veritatis (I,3+XII,2)	V; Homilie	140–180
Über die Auferstehung, An Rheginos (I,4)	V; Mittel-Platonismus	II/2
Tractatus tripartitus (I,5)	V	III/1
Apokryphon des Johannes (II,1+III,1+IV,1+BG 8502,2)	S; mytholog. G; vgl. IREN.	vor 180
Thomasevangelium (II,2)	114 Logia; christl.; G; NT: Q	I/2–II/1
Philippusevangelium (II,3)	V; Meditationssprüche	II/2
Hypostase der Archonten (II,4)	S; jüdisch-christlich; G	III
Vom Ursprung der Welt (II,5+XIII,2)	nicht-christliche Mischung	IV/1
Exegese über die Seele (II,6)	Mischung	III/1
Buch des „Athleten" Thomas (II,7)	Dialog; platonisch-asketisch	III/1
NHC III,1: siehe II,1		
Ägypterevangelium (III,2+IV,2)	S; dogmatische Abhandlung	II–III
Brief des Eugnostos (III,3+V,1) und	(früh-S), nicht-christl. Vorlage	I
Sophia Jesu Christi (III,4+BG 8502,3)	(S); christlich; G [*POxy* 1081]	II–III
Dialog des Erlösers (III,5)	Deutero-Paulinen, JohEv	II/1
NHC IV,1: siehe II,1		
NHC IV,2: siehe III,2		
NHC V,1: siehe III,3		
Apokalypse des Paulus (V,2)	Mischung; anti-jüdisch	II
Erste Apokalypse des Jakobus (V,3)	(V); Dialog; CH; jüd.-chr.-G	(II/2–)III
Zweite Apokalypse des Jakobus (V,4)	Dialog; jüdisch-christl.-G	II Mitte?
Apokalypse des Adam (V,5)	S; jüd. G (vor-christlich?)	I–II
Taten des Petrus und der 12 Apostel (VI,1)	nicht-G; Hermas; ntl. Apokryp.	II–III
Donner: Vollkommener Nûs (VI,2)	nicht-G; weibl. "Ich-bin"	?
Autoritative Lehre (VI,3)	nicht-G; Seele	?
Unsere Große Macht (VI,4)	christl.-G; Heilsgeschichte	IV?
PLATON, *Republik* 588A–589B (VI,5)	nicht-G	
Gespräch über Achtheit+Neunheit (VI,6)	nicht-G; CH; Ägypten	II

TITEL DES TRAKTATS	EINORDNUNG, PARALLELEN	ZEIT
Dankgebet (VI,7) und	nicht-G; CH	II–III
Schreibernotiz (VI,7a)	nicht-G	
Asclepius 21–29 (VI,8)	nicht-G; CH	I–IV
Paraphrase des Shem (VII,1)		?
Zweiter Traktat des Großen Seth (VII,2)	S; christlich; G	?
Apokalypse des Petrus (VII,3)	christlich; G	III
Lehren des Silvanos (VII,4)	christl.; nicht-G; Mittel-Platon.	II/2–III
Drei Stelen des Seth (VII,5)	S; nicht-chr.; jüd.; Neu-Platon.	III
Zostrianos (VIII,1)	S; Neu-Platonismus	?
Brief des Petrus an Philippus (VIII,2)	christlich; G; NT (vgl. *EpPetr* in Pseudo-Clem.)	(II/2–)III
Melchisedek [Apokalypse] (IX,1)	(S); jüdisch-chr.-G; Mischung	III
Norea (IX,2)	S	(II/2–)III
Testimonium Veritatis (IX,3)	christl. G; anti-valentinianisch	III
Marsanes [Apokalypse] (X,1)	S; Codex Bruce; Neu-Platon.	III
Interpretation der Gnosis (XI,1)	V; christl.; G; Paulus	(II/2–)III
Valentinianische Exposition (XI,2) + *Über Salbung*, *Über Taufe* A+B, + *Über Eucharistie* A+B	V; innervalent. Streitigkeiten	(II/2–)III
Allogenes (XI,3)	S; Neu-Platonismus	III–IV
Hypsiphrone (XI,4)	(S)	?
Sprüche des Sextus (XII,1)	nicht-G; verchristlicht	(II/2–)III
NHC XII,2: siehe I,3		
Fragmente (XII,3)		?
Dreigestaltige Protennoia (XIII,1)	S; verchristlicht; G; JohEv (vgl. *Apokryphon des Johannes*)	Mitte II
Evangelium der Maria (BG 8502,1)	Dialog; christl. G; Apokalyptik	II
BG 8502,2: siehe II,1		
BG 8502,3: siehe III,4		
Tat des Petrus (BG 8502,4)	nicht-G; Petrusakten	II

Im Anhang gebrauchte Abkürzungen:

BG	*Papyrus Berolinensis* [8502]
CH	Corpus Hermeticum
G	Gnosis, gnostisch
NHC	Nag Hammadi Codex
S	Sethianisch
(S)	Sethianischer Einfluß
V	Valentinianisch
(V)	Valentinianischer Einfluß

Bisher unveröffentlicht.

Forschungsgeschichtliche Bibliographie 1985–1997 mit Ergänzungen bis 1984[1]

I. Ergänzungen bis 1984[2]

ALEGRE, Xavier: siehe PERAL/ALEGRE 1984.

ALLEN, Willoughby C., 1911: Criticism (New Testament). In: *ERE* 4 (1911), 319–324.

„It is possible that the '*Odes of Solomon*' will prove as epoch-making for the Johannine question as was the publication of the Book of Enoch for the Synoptic Gospels" (321).

ARVEDSON, Tomas, 1937: *Das Mysterium Christi. Eine Studie zu Mt 11.25–30.* AMNSU 7. Uppsala: Wretmans, 1937.

Vgl. 251, im Stellenverzeichnis, zu *OdSal* 8,15; 10; 17,2–4; 23; 23,5ff.19ff; 24–25; 25,10–12; 29,5; 31,5; 33; 38; 41,16; 42; 42,20.

BARDTKE, Hans (Hg.), 1963: *Qumran-Probleme. Vorträge des Leipziger Symposions über Qumran-Probleme vom 9. bis 14. Oktober 1961.* SSA 42. Berlin: Akademie-Verlag, 1963.

BARNSTONE, Willis (Hg.), 1984: *The Other Bible.* San Francisco: Harper & Row, 1984.

Vgl. bes. 267–285 (Textproben aus den *OdSal*: 1, 3–7, 11, 12, 14–19, 21, 24, 29, 30, 34, 35, 38, 41, 42).

BAUMSTARK, Anton, 1914: Hymns (Greek Christian). In: *ERE* 7 (1914), 5–12.

Vgl. bes. 5–6, Abschnitt „1. Prose hymns" („*Odes of Solomon*" als „early Christian hymnal"; alle Fragen damals noch offen; „fact that a type of religious poetry

[1] Die meisten Abkürzungen folgen Siegfried M. SCHWERTNER, *Theologische Realenzyklopädie. Abkürzungsverzeichnis.* 2., überarb. u. erw. Aufl. Berlin, New York: W. de Gruyter, 1994. Weitere Abkürzungen befinden sich am Ende dieses Beitrags.

[2] Vgl. LATTKE 1986. Diese Nachträge zu Band III sind ebenso alphabetisch angeordnet wie die Titel der einzelnen Jahre 1985, 1986, usw., in Teil II.

designed to compete with the OT psalter was zealously cultivated in Gnostic circles“ [6]).

BETZ, Hans Dieter (Hg.), 1978: *Plutarch's Ethical Writings and Early Christian Literature*. SCHNT 4. Leiden: E. J. Brill, 1978.

Vgl. bes. 367–393: „*De laude ipsius* (Moralia 539A – 547F)“, von H. D. BETZ.

BETZ, Johannes, 1984: Die Eucharistie als Gottes Milch in frühchristlicher Sicht. In: *ZKTh* 106 (1984), 1–26, 167–185.

Zu den Milch-Stellen der *OdSal* vgl. bes. 17–18.

BRANDENBURGER, Egon, 1968: *Fleisch und Geist. Paulus und die dualistische Weisheit*. WMANT 29. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1968.

Vgl. bes. 213–215 zu *OdSal* 33.

BROCK, Sebastian, 1981a: Rez. von FANURGAKIS 1979. In: *Sobornost* 3:1 (1981), 106–107.

—, 1982a: Clothing Metaphors as a Means of Theological Expression in Syriac Tradition. In: SCHMIDT/GEYER 1982, 11–40.

—, 1984: *Syriac Perspectives on Late Antiquity*. CStS 199. London: Variorum Reprints, 1984.

Vgl. bes. Nr. IV = BROCK 1975 (siehe LATTKE 1986, 315).

—, 1984a: The Psalms of Solomon. In: SPARKS 1984, 649–682.

BURGESS, Stanley M., 1979: *The Holy Spirit: Eastern Christian Traditions*. Peabody, MA: Hendrickson, 1979.

Vgl. bes. 172–175 (*Odes of Solomon*).

CHARLESWORTH, James H., 1979: A History of Pseudepigrapha Research: The Reemerging Importance of the Pseudepigrapha. In: *ANRW* II.19.1 (1979), 54–88.

—, 1979a: The Concept of the Messiah in the Pseudepigrapha. In: *ANRW* II.19.1 (1979), 188–218, bes. 209–211.

—, 1982: A Prolegomenon to a New Study of the Jewish Background of the Hymns and Prayers in the New Testament. In: *JJS* 33 (1982), 265–285.

—, 1982a: Anzeige von LATTKE 1979, 1979a, 1980. In: *RSRev* 8 (1982), 86.

Eingeordnet unter „History of Judaism: Hellenistic through Late Antiquity“.

CHASTUPIS (ΧΑΣΤΟΥΠΗΣ), Αθανάσιος Π., 1984: *ᾨδαὶ Σολομῶντος*. In: *Theol.(A)* 55 (1984), 321–334.

Die „Dissertation“ von „M. PHILONENKO, Les *Odes de Salomon*, Strasburg 1960“ geistert auch in diesem Forschungsüberblick immer noch herum (322); vgl. LATTKE 1986, 263.

CHRIST, Felix, 1970: *Jesus Sophia. Die Sophia-Christologie bei den Synoptikern*. AThANT 57. Zürich: Zwingli-Verlag, 1970.

Vgl. im Register (191) zu *OdSal* 17,2–4; 25,10–12; 29,5; 31,5 (Rechtfertigung); 42,7–8 (Joch); vor allem aber zu *Ode* 33.

CHRISTU (ΧΡΗΣΤΟΥ), Παναγ. Κ., 1978: *Ἑλληνικὴ πατρολογία*. Τόμος Β΄. *Γραμματεία τῆς περιόδου τῶν διωγμῶν*. Χριστιανικὴ γραμματολογία 2. Thessaloniki: Patriarchal Institute for Patristic Studies, 1978.

Vgl. bes. 86–90 (Ὠδαὶ Σολομῶντος).

DELCOR, Matthias, 1963: Le vocabulaire juridique, cultuel et mystique de l'"initiation" dans la secte de Qumrân. In: BARDTKE 1963, 109–134.

Vgl. bes. 120–122, 127, 131 (zu *OdSal* 9,8; 11,10; 15,1–3; 21; 36,5–6).

DRIJVERS, H[an] J. W., 1974: Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten syrischen Christentum. In: OCA 197 (1974 [Symposium Syriacum 1972]), 291–308 + 309–310 (Discussion).

—, 1982: Facts and Problems in Early Syriac-Speaking Christianity. In: *SecC* 2 (1982), 157–175, bes. 166–170.

—, 1982a: Die Legende des heiligen Alexius und der Typus des Gottesmannes im syrischen Christentum. In: SCHMIDT/GEYER 1982, 187–217.

Vgl. bes. 193, 197–199, 207 (in Anm. 28 Polemik gegen die angeblich sehr fehlerhafte Übersetzung und nicht zu haltende „Frühdatierung" von LATTKE 1979a), 211–212.

—, 1983: Addai und Mani. Christentum und Manichäismus im dritten Jahrhundert in Syrien. In: OCA 221 (1983 [Symposium Syriacum 1980]), 171–185.

Vgl. bes. 185 (Hinweis auf *Ode* 38 und allgemein auf die *OdSal*, „die aus derselben Zeit und denselben [sic] Milieu wie die *Doctrina Addai* stammen" sollen, nämlich vom Ende des 3. Jh.s n.Chr. und aus Edessa).

—, 1984: *East of Antioch. Studies in Early Syriac Christianity.* CStS 198. London: Variorum Reprints, 1984.

Vgl. L. ABRAMOWSKI 1987.

FREEMAN, Eileen Elizabeth, 1979: *The Holy Week Book.* (By/Ed. by E. E. F. and illustrated by George F. COLLOPY). San Jose, CA: Resource Publications, 1979.

Vgl. bes. 174–183 (*OdSal* als „Hymns Of The Lord's Rest"). Der Eintrag ist jedoch wissenschaftlich indiskutabel.

FREND, W[illiam] H[ugh] C[lifford], 1984: *The Rise of Christianity.* Philadelphia: Fortress Press, 1984; first paperback edition 1985.

Vgl. bes. 197, 204, 222 n. 17, 226 n. 109, im Kontext von „The Gnostic Movement" (195–201) bzw. von „Reasons for the Success of Gnosticism" (201–205).

GARBER, Stanley David, 1974: Symbolism of Heavenly Robes in the New Testament in Comparison with Gnostic Thought. PhD Diss. Princeton, NJ. Ann Arbor, MI: University Microfilms, 1980, bes. 230–231, 241.

GÄRTNER, Bertil, 1961: *The Theology of the Gospel of Thomas.* Translated by Eric J. SHARPE. London: Collins, 1961.

Vgl. bes. 59, 128–134 („The Intoxication of Knowledge"), 228.

GEERARD, Mauritius (Hg.), 1983: *Clavis Patrum Graecorum.* Vol. I. *Patres Antenicaeni.* Schedulis usi quibus rem paravit F. WINKELMANN. CChr, CPG I. Turnhout: Brepols, 1983.

Vgl. 127–128 („Pseudo-Salomon", Nr. „1350. *Odae Salomonis*").

GLOER, W[illiam] Hulitt, 1984: Homologies and Hymns in the New Testament: Form, Content and Criteria for Identification. In: *PRSt* 11, Nr. 2 (1984), 115–132, bes. 121.

GRESE, William C., 1979: *Corpus Hermeticum XIII and Early Christian Literature.* SCHNT 5. Leiden: E. J. Brill, 1979.

Vgl. 221 im Index: „*Odes of Solomon*".

HAASE, Felix, 1925: Neue Bardesanesstudien. In: *OrChr* 22 = NS 12–14 (1925), 129–140.

Vgl. bes. 134–138 (»Den Versuchen, die *Oden Salomos* dem Bardesanes zuweisen zu wollen, wird man ... mit einem „Non liquet" entgegentreten müssen« [138]).

HENGEL, Martin, 1980: Hymnus und Christologie. In: FS RENGSTORF (1980), 1–23, bes. 14.

HOFFMAN, R. Joseph, 1981: Confluence in Early Christian and Gnostic Literature. The *Descensus Christi ad Inferos* (*Acta Pilati* XVII–XXVII). In: *JSNT* Nr. 10 (1981), 42–60.

Vgl. bes. 52 mit Anm. 28 („There is nothing 'unorthodox' about the *Odes*, as such" [60]).

JEREMIAS, Joachim, 1926: *Golgotha.* Angelos. Beih. 1. Leipzig: E. Pfeiffer, 1926.

Vgl. bes. 25 zu *OdSal* 4,1–3.

JSJ 1980: Anzeige von LATTKE 1979, 1979a, 1980. In: *JSJ* 11 (1980), 119.

„Die vorliegenden Bände versprechen eine Gesamtveröffentlichung von sehr hohem wissenschaftlichen Gehalt".

KLIMKEIT, Hans-Joachim, 1981: Rez. von LATTKE 1979, 1979a, 1980. In: *ZRGG* 33 (1981), 72.

KÖSTER, Helmut, 1961: Rez. von WILCKENS 1959. In: *Gnomon* 33 (1961), 594.

KRAUSE, Martin, 1980: Koptische Literatur. In: *LÄ* 3 (1980), 694–728.

Vgl. bes. 706–707 („Einigkeit besteht inzwischen in der Forschung, die *Oden Salomos* in das 2. Jh. n.Chr. zu setzen, ebenso, sie der Gnosis zuzuweisen, nicht aber, welcher gnostischen Schule").

—, 1982: Rez. von LATTKE 1979, 1979a, 1980. In: *Enchoria* 11 (1982), 136.

LATTE, Kurt, 1927: *Die Religion der Römer und der Synkretismus der Kaiserzeit.* RGL 5. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1927.

Vgl. bes. 57–60 (*OdSal* unter „Gnostische Texte" [56–85]).

LATTKE 1979 [= I], 1979a [= II], 1980 [= Ia] (siehe LATTKE 1986, 339, 345):

Vgl. CHARLESWORTH 1982a, *JSJ* 1980, KLIMKEIT 1981, KRAUSE 1982, PETIT 1981, WEITZMAN 1981.

LE DÉAUT, R., 1981: Le thème de la circoncision du coeur (Dt. XXX 6; Jér. IV 4) dans les versions anciennes (LXX et Targum) et à Qumrân. In: *VT.S* 32 (1981), 178–205.

Vgl. bes. 197–198 zu *OdSal* 11,1–3.

LODI, Enzo, 1979: *Enchiridion euchologicum fontium liturgicorum*. BEL.S 15. Roma: C.L.V. – Edizioni liturgiche, 1979.

Vgl. bes. 58–62, Nrn. 103–107 (*Odes Salomonis*).

MACLEAN, Arthur J., 1914: Hymns (Syriac Christian). In: *ERE* 7 (1914), 12–15.

„If it be sound [*sc.* that our Syriac text is translated from the Greek], we have here a good example of the use by Syriac-speaking Christians of Greek hymns" (13).

MCNEIL, Brian, 1983: The *Odes of Solomon* and the Scriptures. In: *OrChr* 67 (1983), 104–122.

Die *Oden Salomos* stammen aus der 1. Hälfte des 2. Jh.s n.Chr.

MEEKS, Wayne A. (Hg.), 1979: *Zur Soziologie des Urchristentums. Ausgewählte Beiträge zum frühchristlichen Gemeinschaftsleben in seiner gesellschaftlichen Umwelt*. TB 62. München: Chr. Kaiser, 1979.

MESSENGER, Ruth Ellis, 1942: *Christian Hymns of the First Three Centuries*. Papers of the Hymn Society 9. New York City: The Hymn Society of America, 1942; repr. 1949.

Vgl. bes. 21–22 (in Kap. „VI. Early Christian Hymns" [20–25]).

MORALDI, Luigi (Hg.), 1982: *Testi gnostici*. Torino: Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1982.

Vgl. bes. 495–496 (*Odi di Salomone*, innerhalb von *Pistis Sophia* [473–743]).

MÜLLER, Hans-Peter, 1984: *Vergleich und Metapher im Hohenlied*. OBO 56. Freiburg, Schweiz: Universitätsverlag / Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1984.

MURRAY, R[obert], 1964: The Rock and the House on the Rock. A chapter in the ecclesiological symbolism of APHRAATES and EPHREM. In: *OCP* 30 (1964), 315–362.

Vgl. bes. 352–354 (zu *OdSal* 11,5; 22,12; 31,11 in Appendix I: „Firm Rock"), 356–362 (zu *OdSal* 17,8–9 in Appendix III: „The Bars of Sheol").

NICKELSBURG, George W. E., 1972: *Resurrection, Immortality, and Eternal Life in Intertestamental Judaism*. HTS 26. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1972.

Vgl. bes. 48–89 zu *OdSal* 31,8–12.

PERAL, A[ntonio] / ALEGRE, X[avier], 1982: *Odas de Salomon*. In: *Apócrifos del Antiguo Testamento*. Obra dirigida por el profesor Alejandro DÍEZ MACHO con la colaboración de Maria Angeles NAVARRO, Alfonso DE LA FUENTE, Antonio PIÑERO. Tomo III. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1982, 59–100.

Erste spanische Übersetzung der *OdSal* (durch den Semitisten A. PERAL TORRES, der bis zu seiner Emeritierung Professor für Hebräisch und Aramäisch an der Universidad Complutense de Madrid war) mit „Introduccion" (61–69) und Anmerkungen zum Text (durch X. ALEGRE, dessen Arbeitsgebiet in Barcelona das Neue Testament ist; vgl. schon ALEGRE 1977: LATTKE 1986, 326).

PETIT, Madeleine, 1981: Rez. von LATTKE 1979, 1979a, 1980. In: *Judaica* 37 (1981), 176.

—, 1982: *Odes de Salomon*. In: *DSp* 11 (1982), 602–608.

PÉTREMENT, Simone, 1984: *Le Dieu séparé. Les origines du gnosticisme*. Paris: Cerf, 1984.

Zitiert nach der Übersetzung (von Carol HARRISON) *A Separate God: The Christian Origins of Gnosticism* (London: Darton, Longman and Todd, 1991), bes. 17, 24, 118 (zu *OdSal* 24,1), 135, 138 (zu *OdSal* 13,1–2), 145–146 (zu *OdSal* 42, Docetism), 226 (*OdSal* und VALENTINOS), 372–378 (!), 492 und 519. – Vgl. PÉTREMENT 1991 und BÖHLIG 1987.

POIRIER, Paul-Hubert, 1981: *L'hymne de la Perle des Actes de Thomas. Introduction – Texte – Traduction – Commentaire*. Homo religiosus 8. Louvain-la-Neuve: Centre d'histoire des religions, 1981.

Die *OdSal* sind gnostischen Charakters und stehen „dans la tradition hymnodique vétéro-testamentaire" (122).

—, 1983: La *Prôtennoia Trimorphe* (NH XIII,1) et le vocabulaire du *Descensus ad inferos*. In: *Muséon* 96 (1983), 193–204.

Vgl. besonders 196 (zu *OdSal* 17,16; 42,14), 198 (zu 17,2.4; 22,4; 42,16) und 200 (zu 17,9–10).

PREISENDANZ, Karl, 1956: Salomon. In: *PRE.S* 8 (1956), 660–704.

Vgl. in diesem Nachtrag (zu *PRE*, 2. Reihe, 2. Halbband = Bd. 1,2 [1920], 1999) bes. 662 zu *Pistis Sophia*, wo sich allerdings keine Identifizierung der „Cantica" mit den *OdSal* findet.

SCHMIDT, Margot / GEYER, Carl Friedrich, 1982: *Typus, Symbol, Allegorie bei den östlichen Vätern und ihren Parallelen im Mittelalter*. Internationales Kolloquium, Eichstätt 1981. EichB 4. Regensburg: F. Pustet, 1982.

SCOTT, Ernest Findlay, 1913: Gnosticism. In: *ERE* 6 (1913), 231–242.

„Their literature abounded in hymns, many of them of great beauty, and these were taken over in not a few cases and adapted to the service of the Church. The recently discovered *Odes of Solomon* are possibly an instance of such adaptation" (241, im Abschnitt „8. Results of the movement" [240–241]). Seltsamerweise findet sich aber später, etwa in *ERE* 9 (1917), kein Artikel zu den *OdSal*.

SMITH, Jonathan Z., 1970: Birth Upside Down or Right Side Up? In: *HR* 9 (1969/70), 281–303.

Vgl. bes. 299 zu *OdSal* 23,16a. – Dt. Übers. in: MEEKS 1979, 284–309, bes. 304.

SPARKS, H[edley] F[rederick] D[avis] (Hg.), 1984: *The Apocryphal Old Testament*. Oxford: Clarendon, 1984.

SPEYER, Wolfgang, 1982: Das Weiblich-Mütterliche im christlichen Gottesbild. In: *Kairos* NF 24 (1982), 151–155.

Vgl. bes. 155 = SPEYER 1989, 332–339, bes. 339 („Milch" in *OdSal* 8,16; 19,1–5; 35,5).

STICHEL, Rainer, 1979: *Die Namen Noes, seines Bruders und seiner Frau. Ein Beitrag zum Nachleben jüdischer Überlieferungen in der außerkanonischen und gnostischen Literatur und in Denkmälern der Kunst*. AAWG.PH, 3. Folge, Nr. 112. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1979. – Vgl. bes. 94–95 zu *OdSal* 38.

STROUD, Robert C., 1980: The *Odes of Solomon*: The Earliest Collection of Christian Hymns. In: *Hymn* 31 (1980), 269–275.

TSAKONAS 1974 (siehe LATTKE 1986, 314):

Vgl. CHARLESWORTH 1987, ZERVOS 1979.

WATSON, Wilfred G. E., 1984: *Classical Hebrew Poetry. A Guide to its Techniques*. JSOT.S 26. Sheffield: JSOT Press, 1984.

Vgl. LATTKE 1991, 432: „Andererseits werde ich mich der Terminologie bedienen, die von Wilfred G. E. WATSON für die hebräische Poesie definiert wurde."

WEITZMAN, M. P., 1981: Anzeige von LATTKE 1979, 1979a, 1980. In: *BoL* 1981, 119–120.

WETTER, Gillis P[eters]son, 1916: *„Der Sohn Gottes". Eine Untersuchung über den Charakter und die Tendenz des Johannes-Evangeliums. Zugleich ein Beitrag zur Kenntnis der Heilandsgestalten der Antike*. FRLANT 26 = NF 9. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1916.

Vgl. bes. 198 (im Stellenregister) zu *OdSal* 4,10; 6,10ff; 11,6ff; 12; 15,8ff; 17,10.12.13; 22,7; 28,14–18; 30; 33; 33,7ff; 42,19.

WINKLER, Gabriele, 1983: Ein bedeutsamer Zusammenhang zwischen der Erkenntnis und Ruhe in Mt 11,27–29 und dem Ruhen des Geistes auf Jesus am Jordan. Eine Analyse zur Geist-Christologie in syrischen und armenischen Quellen. In: *Muséon* 96 (1983), 267–326.

Vgl. bes. 320, Anm. 201, zu *OdSal* 24.

ZERVOS, G. T., 1979: Anzeige von TSAKONAS 1974. In: *RSRev* 5 (1979), 297.

„The present Greek translation is an improvement over FRANKENBERG's [*sc.* of 1911] and could be of value for scholars because of the author's use of Greek biblical vocabulary".

II. Chronologische Bibliographie 1985–1997

1985

BETZ, Otto / SCHRAMM, Tim, 1985: *Perlenlied und Thomas-Evangelium. Texte aus der Frühzeit des Christentums.* Mit Illustrationen von Regine ELSER. Zürich/Einsiedeln/Köln: Benziger, 1985.

Vgl. bes. 101–108 (kurze Einleitung, dann Textproben in deutscher Übersetzung von *OdSal* 34, 25, 17, 23 und 37).

BEYERLIN, Walter, 1985: Stellenregister. In: GUNKEL/BEGRICH 1933 [vgl. LATTKE 1986, 209], 4. Aufl. 1985, 465–637.

BLASZCZAK, Gerald R., 1985: *A Formcritical Study of Selected Odes of Solomon.* HSM 36. Atlanta, GA: Scholars Press, 1985.

Ausführliche Behandlung nur von *OdSal* 36, 16, 31 und 33.

Vgl. LATTKE 1987, SOUTHWELL 1987, MCVEY 1989/90, STAHL 1988.

CHARLESWORTH, James Hamilton, 1985b: *The Old Testament Pseudepigrapha and the New Testament. Prolegomena for the Study of Christian Origins.* MSSNTS 54. Cambridge u.a.: Cambridge University Press, 1985.

Zu CHARLESWORTH 1985 (= Odes) und CHARLESWORTH 1985a (= Pseudepigrapha) vgl. LATTKE 1986, 368.

DRIJVERS, Han J. W., 1985: Early Forms of Antiochene Christology. In: FS VAN ROEY (1985), 99–113.

Vgl. *passim*, zur Soteriologie und Christologie der *OdSal.*

FRANZMANN, Majella, 1985: The *Odes of Solomon*, Man of Rest. In: *OrChrP* 51 (1985), 408–421.

Seitenzahlen zu ergänzen in LATTKE 1986, 368.

ROBINSON, John A. T., 1985: *The Priority of John.* Ed. by J. F. COAKLEY. London: SCM Press, 1985.

Vgl. bes. 48, 71, 314, 382.

SCHOEDEL, William R., 1985: *Ignatius of Antioch. A Commentary on the Letters of Ignatius of Antioch.* Ed. by Helmut KOESTER. Hermeneia. Philadelphia: Fortress Press, 1985.

Vgl. bes. 59 (zu *OdSal* 28,13), 81 (zu 11,15), 85 (zu 22,5), 121 (zu 12,3.11), 147 (zu 38,8) und 185 (zu 11,6).

STROUD, Robert C., 1985: The First Christian Hymnal. In: *Modern Liturgy* 13,3 (1985), 17–19; 13,4 (1985), 30–32.

WINTERHALTER, Robert, 1985: *The Odes of Solomon: Original Christianity Revealed.* St. Paul, MN: Llewellyn Publications, 1985.

1986

ADEY, Lionel, 1986: *Hymns and the Christian "Myth"*. Vancouver: University of British Columbia Press, 1986.

Vgl. bes. 20–29 („The *Odes of Solomon* and the Early Christians").

ARNOLD-DÖBEN, Victoria, 1986: *Die Bildersprache der Gnosis.* AMRG 13. Köln: In Kommission bei E. J. Brill, 1986.

Vgl. *passim* (*OdSal* als Teil der ausgewerteten Quellen).

Eintrag in LATTKE 1986, 368 zu korrigieren.

DALY, Brian (unter Mitarbeit von Josef SCHREINER und Horacio E. LONA), 1986: *Eschatologie. In der Schrift und Patristik.* HDG 4,7a. Freiburg/Basel/Wien: Herder, 1986.

Vgl. bes. 95–96 („Die *Oden Salomos*").

„Was auf jeden Fall auffällt, ist ..., daß in den *Oden* das Weltende, das Gericht oder die Auferstehung als zukünftige Realitäten gar nicht erwähnt werden" (96).

DRIJVERS, H[an] J. W., 1986: The Peshitta of *Sapientia Salomonis.* In: FS HOSPERS (1986), 15–30.

FRANZMANN, Majella, 1986: siehe LATTKE 1986.

—, 1986a: »Wipe the harlotry from your faces«: a brief note on *Ode of Solomon* 13,3. In: *ZNW* 77 (1986), 282–283.

Seitenzahlen zu ergänzen in LATTKE 1986, 370.

HOFRICHTER, Peter, 1986: *Im Anfang war der „Johannesprolog". Das urchristliche Logosbekenntnis – die Basis neutestamentlicher und gnostischer Theologie.* BU 17. Regensburg: F. Pustet, 1986.

Vgl. bes. 115–117 („Die *Oden Salomos*").

KOCH, Ernst, 1986: Höllenfahrt Christi. In: *TRE* 15 (1986), 455–461, bes. 456.

LATTKE, Michael, 1986 [= III]: *Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis.* Bd. III. *Forschungsgeschichtliche Bibliographie 1799–1984 mit kritischen Anmerkungen. Mit einem Beitrag von Majella FRANZMANN: A Study of the Odes of Solomon with Reference to the French Scholarship 1909–1980.* OBO 25/3. Freiburg, Schweiz: Universitätsverlag / Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1986.

Vgl. ALEGRE 1988, BUNDY 1990, CHARLESWORTH 1991, VAN ESBROECK 1988, EPP 1989, VAN DER HORST 1988, KLIJN 1988, KLIMKEIT 1988, LAVENANT 1988, MCNEIL 1988, MURPHY-O'CONNOR 1988, PARMENTIER 1988, PFITZNER 1988, SCHENKE 1991, TRÖGER 1989, WIEFEL 1989.

MALMEDE, Hans Hermann, 1986: *Die Lichtsymbolik im Neuen Testament.* StOR 15. Wiesbaden: O. Harrassowitz, 1986.

Vgl. schon MALMEDE 1960 (siehe dazu LATTKE 1986, 253–254).

MEADE, David G., 1986: *Pseudonymity and Canon. An Investigation into the Relationship of Authorship and Authority in Jewish and Earliest Christian Tradition.* WUNT 39. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1986.

Vgl. bes. 69–71 und 107–108.

TARDIEU, Michel / DUBOIS, Jean-Daniel, 1986: *Introduction à la littérature gnostique*. Tome I. *Histoire du mot «gnostique», Instruments de travail, Collections retrouvées avant 1945*. [ICA. Paris]: Cerf / C.N.R.S.

Vgl. bes. 76–79 (zu den Quellen der *Pistis Sophia*).

1987

ABRAMOWSKI, Luise, 1987: Rez. von DRIJVERS 1984. In: *JThS* NS 38 (1987), 218–219.

Vgl. schon L. ABRAMOWSKI 1984, zur Ursprache und Abfassungszeit.

BAUCKHAM, Richard, 1987: The Parable of the Vine: Rediscovering a Lost Parable of Jesus. In: *NTS* 33 (1987), 84–101.

Vgl. bes. 88–89 („The Parable in *Odes of Solomon* 38. 17–19"); vgl. auch FRANZMANN 1989.

BROCK, Sebastian P., 1987: The *Odes of Solomon*. In: SCHÜRER/VERMES III,2 (1987), 787–789.

—, 1987a: Rez. von CHARLESWORTH 1985a. In: *JJS* 38 (1987), 107–114.

—, 1987b: Syriac Studies 1981–1985. A Classified Bibliography. In: *ParOr* 14 (1987), 289–360.

CHARLESWORTH, James H., 1987: Kritische Anzeige von FANURGAKIS 1979. In: *RSRev* 13 (1987), 84.

DRIJVERS, Han J. W., 1987: Solomon as Teacher. Early Syriac Didactic Poetry. In: OCA 229 (1987 [IV Symposium Syriacum 1984]), 123–134.

„It turns out that the *Odes of Solomon* are strongly influenced by the *Wisdom of Solomon*" (134).

FRANZMANN, Majella, 1987: Portrait of a Poet: Reflections on "the Poet" in the *Odes of Solomon*. In: FS ANDERSEN (1987), 315–326.

Zu korrigieren in LATTKE 1986, 368.

HENGEL, Martin, 1987: Das Christuslied im frühesten Gottesdienst. In: FS RATZINGER (1987), 357–404.

Vgl. bes. 360, 368–370, 403.

HILL, David, 1979: *New Testament Prophecy*. London: Marshall, Morgan & Scott, 1979.

Vgl. bes. 161, 163–164, 167 und 180, zu *OdSal* 42,6 (in ch. VII [160–185]; fast identisch mit HILL 1974 [siehe LATTKE 1986, 312]).

KRUSE, Heinz, 1987: Die »mythologischen Irrtümer« Bar-Daiṣāns. In: *OrChr* 71 (1987), 24–52.

LATTKE, Michael, 1987: Rez. von BLASZCZAK 1985. In: *ThLZ* 112 (1987), 183–185.

MCKINNON, James (Hg.), 1987: *Music in early Christian literature.* Cambridge u.a.: Cambridge University Press, 1987.

Vgl. bes. 23–24.

SOUTHWELL, P. J. M., 1987: Rez. von BLASZCZAK 1985. In: *JThS* NS 38 (1987), 176–177.

1988

ALEGRE S[ANTAMARIA], Xavier, 1988: Rez. von LATTKE 1986. In: *Selecciones de libros. Actualidad bibliográfica de filosofía y teología*, vol. 25, no. 49 (Barcelona, enero–junio 1988), 68.

BROWNSON, James, 1988: The *Odes of Solomon* and the Johannine Tradition. In: *JSP* Unit 1, Issue 2 (1988), 49–69.

CHARLESWORTH, J[ames] H., 1988: Rez. von BLASZCZAK 1985. In: *JBL* 107 (1988), 134–135.

CROSSAN, John Dominic, 1988: *The Cross That Spoke: The Origins of the Passion Narrative*. San Francisco: Harper & Row, 1988.

Vgl. bes. 178–180 (*OdSal* 31,10–11), 365–368, 371 (*OdSal* 17,9b–16; 22,1–10; 42,3–20), 386 (*OdSal* 42,11).

DRIJVERS, H[an] J. W. / REININK, G. J., 1988: Taufe und Licht. TATIAN, *Ebionäerevangelium* und *Thomasakten*. In: FS KLIJN (1988), 91–110.

Vgl. bes. 107–109 (zu den *OdSal*, „die auf ihre Weise TATIANs Lichttheologie repräsentieren“ [107] sollen, und zwar erst im 3. Jh. n.Chr.).

ESBROECK, Michel VAN, 1988: Rez. von LATTKE 1986. In: *OrChr* 72 (1988), 222–223.

Mariologische Hinweise zum Brief von *OdSal* 23.

FIEDLER, Peter, 1988: Zur Herkunft des gottesdienstlichen Gebrauchs von Psalmen aus dem Frühjudentum. In: *ALW* 30 (1988), 229–237.

Vgl. bes. 232, wo betont wird, daß *OdSal* und *PsSal* „unter Christen als kanonisch galten“.

HARVEY, Susan A[shbrook], 1988: Rez. von BLASZCZAK 1985. In: *CBQ* 50 (1988), 488–489.

„No study of these *Odes* can avoid the issue of the poetry itself“ (489).

HORST, P[ieter] W[illem] VAN DER, 1988: Rez. von LATTKE 1986. In: *NedThT* 42 (1988), 343.

KAMP, G. C. VAN DE, 1988: Sporen van pneuma-christologie in de vroege Syrische traditie. In: *NedThT* 42 (1988), 208–219.

Vgl. bes. 209–211 (Die *OdSal* „brengen ons in aanraking met het Syrisch-Antiocheense christendom uit de tweede helft van de tweede eeuw of het begin van de derde eeuw" [209–210]).

KLIJN, A. F. J., 1988: Rez. von LATTKE 1986. In: *VigChr* 42 (1988), 97–99.

KLIMKEIT, Hans-Joachim, 1988: Rez. von LATTKE 1986. In: ZRGG 40 (1988), 285–286.

LAVENANT, R., 1988: Rez. von LATTKE 1986. In: *OCP* 54 (1988), 265–267.

MCNEIL, Brian, 1988: Rez. von LATTKE 1986. In: *JSS* 33 (1988), 285–286.

Hinweis auf eine unveröffentlichte französische Übersetzung der *OdSal* von Pierre YOUSIF, die in *OdSal* 17,12b auch „my resurrection" hat (vgl. schon CHARLESWORTH 1972, 278, und siehe dazu LATTKE 1986, 298).

MURPHY-O'CONNOR, Jerome, 1988: Besprechung von LATTKE 1986. In: *RB* 95 (1988), 626.

Teil einer Sammelbesprechung über „Intertestamental Period" (625–628).

PARMENTIER, Martin, 1988: Rez. von LATTKE 1986. In: *Bijdr.* 49, Nr. 2 (1988) [Seitenzahl unbekannt].

PFITZNER, V[ictor] C., 1988: Rez. von LATTKE 1986. In: *Colloquium* 20, Nr. 2 (1988), 60–61.

REININK, G. J.: siehe DRIJVERS/REININK 1988.

STAHL, R., 1988: Rez. von BLASZCZAK 1985. In: *OLZ* 83 (1988), 679–681.

So ist es: „ein neuer Gesamtentwurf liegt nicht vor" (681).

THEOBALD, Michael, 1988: *Die Fleischwerdung des Logos. Studien zum Verhältnis des Johannesprologs zum Corpus des Evangeliums und zu 1 Joh.* NTA NF 20. Münster: Aschendorff, 1988.

Vgl. bes. 215 (zu *OdSal* 18,6), 220 Anm. 57 (zu 41,14–15), 233 Anm. 126 (zu 9,6–7), 482 (zu 12).

TRÖGER, Karl-Wolfgang, 1988: *Das Christentum im zweiten Jahrhundert.* KGE I/2. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1988.

Vgl. bes. 64–65.

1989

BEYER, Klaus, 1989: Woran erkennt man, daß ein griechischer Text aus dem Hebräischen oder Aramäischen übersetzt ist? In: FS MACUCH (1989), 21–31.

CORRINGTON: siehe PATERSON CORRINGTON, Gail.

EPP, Eldon Jay, 1989: Rez. von LATTKE 1986. In: *CRBR* 2 (1989), 224–226.

FRANZMANN, M[ajella], 1989: The Parable of the Vine in *Odes of Solomon* 38. 17–19? A Response to Richard BAUCKHAM. In: *NTS* 35 (1989), 604–608.

HESS, Hamilton, 1989: Salvation motifs in the *Odes of Solomon*. In: *StPatr* 20 (1989), 182–190.

LATTKE, Michael, 1989: *Salomo-Ode* 13 im Spiegel-Bild der Werke von EPHRAEM SYRUS. In: *Muséon* 102 (1989), 255–266.

PATERSON CORRINGTON, Gail, 1989: The Milk of Salvation: Redemption by the Mother in Late Antiquity and Early Christianity. In: *HThR* 82 (1989), 393–420.

Vgl. bes. 407–410 zu *OdSal* 19 etc.

STROKER, William D., 1989: *Extracanonical Sayings of Jesus*. SBL.RBS 18. Atlanta, GA: Scholars Press, 1989.

Vgl. bes. 28 (*OdSal* 11,6–7), 34 (*OdSal* 11,1–3), 158–159 (*OdSal* 42,3–20 unter der Überschrift: „Jesus' Triumph in Hades").

TRÖGER, Karl-Wolfgang, 1989: Rez. von LATTKE 1986. In: *Kairos* NF 30/31 (1988/89), 247–248.

WIEFEL, W., 1989: Rez. von LATTKE 1986. In: *OLZ* 84 (1989), 438–440.

1990

ATTRIDGE, Harold W., 1990: Liberating Death's Captives: Reconsideration of an Early Christian Myth. FS ROBINSON (1990), 103–115.

AUNE, David E., 1990: The Form and Function of the Proclamations to the Seven Churches (Revelation 2–3). In: *NTS* 36 (1990), 182–204.

Vgl. bes. 193, Anm. 44 (zu Apk 2,7.11.17.29; 3,6.13.22 Hinweis auf 1 Kor 14,37–38 und *OdSal* 3,10–11 als die einzigen weiteren frühchristlichen „examples of the prophetic signature". Und: „The appeal to 'Open your ears' functions as an introductory proclamation formula in *Odes Sol* 9. 1").

BROCK, Sebastian, 1990: The Two Ways and the Palestinian Targum. In: FS VERMES (1990), 139–152.

Vgl. bes. 146 (zu *OdSal* 17,9) und 148 (zu *OdSal* 33,7–8).

BUNDY, David, 1990: Rez. von LATTKE 1986. In: *CBQ* 52 (1990), 523–524.

FERGUSON, Everett, 1990: *Odes of Solomon*. In: *EEC* (1990), 657.

FRANZMANN, Majella, 1990: Strangers from Above: An Investigation of the Motif of Strangeness in the *Odes of Solomon* and Some Gnostic Texts. In: *Muséon* 103 (1990), 27–41.

Vgl. bes. 27–33 („Ich", *OdSal* 3,6; 17,6; 20,6; 41,6), 40–41 („Appendix: The «Geography» of the *Odes*").

—, 1990a: An Analysis of the Poetical Structure and Form of the *Odes of Solomon*. PhD Thesis, University of Queensland, 1990.

Fast identisch mit FRANZMANN 1991.

HALL, Robert G., 1990: The *Ascension of Isaiah:* Community Situation, Date, and Place in Early Christianity. In: *JBL* 109 (1990), 289–306.

Vgl. bes. 303–306 (Frühdatierung der *OdSal*); vgl. auch HALL 1994.

KANNENGIESSER, Ch[arles], 1990: *Odes de Salomon*. In: *DECA* 2 (1990), 1794–1795.

KRUSE, Heinz, 1990: Die 24. *Ode Salomos*. In: *OrChr* 74 (1990), 25–43.

MCKINNON, James, 1990: Christian Antiquity. In: MCKINNON, James (Hg.), *Antiquity and the Middle Ages: From Ancient Greece to the 15th century*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1991 = London u.a.: Macmillan, 1990 [einer von 8 Bänden der Music and Society Series; Series Editor: Stanley SADIE], 68–87.

Vgl. bes. 73 (*OdSal* als mögliches Beispiel altchristlichen Gesangs).

MCVEY, Kathleen E., 1990: Rez. von BLASZCZAK 1985. In: *SecC* 7 (1989/90), 101–102.

SANDERS, Jack T., 1990: Nag Hammadi, *Odes of Solomon*, and NT Christological Hymns. In: FS ROBINSON (1990), 51–66.

WRIGHT, N. T., 1990: Poetry and Theology in Colossians 1. 15–20. In: *NTS* 36 (1990), 444–468.

Vgl. bes. die Bibliographie (465–468).

1991

CAMERON, Peter, 1991: The Crux in *Ode of Solomon* 19: 6: A New Solution. In: *JThS* NS 42 (1991), 588–596.

—, 1991a: The 'Sanctuary' in the Fourth *Ode of Solomon*. In: FS BAMMEL (1991), 450–463.

CHARLESWORTH, James H[amilton], 1991: Rez. von LATTKE 1986. In: *RSRev* 17, Nr. 2 (1991), 175.

DE CONICK, April D. / FOSSUM, Jarl, 1991: Stripped before God: A New Interpretation of Logion 37 in the *Gospel of Thomas*. In: *VigChr* 45 (1991), 123–150.

Vgl. bes. 125–128 („Stripping off the garments").

FIEGER, Michael, 1991: *Das Thomasevangelium. Einleitung, Kommentar und Systematik*. NTA NF 22. Münster: Aschendorff, 1991.

Vgl. bes. 69 (zu *OdSal* 11,6–9; 30; Logion 13; Quelle, Trunkenheit).

FOSSUM, Jarl: siehe DE CONICK, April D. / FOSSUM, Jarl.

FRANZMANN, Majella, 1991: *The Odes of Solomon. An Analysis of the Poetical Structure and Form*. NTOA 20. Freiburg, Schweiz: Universitätsverlag / Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991.

Fast identisch mit FRANZMANN 1990.

Vgl. CHARLESWORTH 1994, DAVIES 1993, FREY 1993, GALBIATI 1993, HARVEY 1994, HENNE 1994, VAN DER HORST 1994, PARMENTIER 1995, PÉREZ FERNÁNDEZ 1994, SIPILÄ 1992, WEHRLE 1994, YOUSIF 1996; vgl. auch *RevBib* 1992.

—, 1991a: The Wheel in Proverbs xx 26 and *Ode of Solomon* xxiii 11–16. In: *VT* 41 (1991), 121–123.

GIVERSEN, Søren, 1991: F. MÜNTER's Edition of the *Odae Gnosticae*. In: FS RIES (1991), 87–99.

LATTKE, Michael, 1991: Die Messias-Stellen der *Oden Salomos*. In: FS HAHN (1991), 429–445.

—, 1991a: *Hymnus. Materialien zu einer Geschichte der antiken Hymnologie*. NTOA 19. Freiburg, Schweiz: Universitätsverlag / Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991.

Vgl. bes. 251–253 (*Oden Salomos*).

—, 1991b: Wie alt ist die Allegorie, daß Christus (Messias) der wahre Salomo sei? Eine wissenschaftliche Anfrage. In: *ZNW* 82 (1991), 279.

Vgl. als Antwort darauf HANIG 1993.

SCHENKE, Hans-Martin, 1991: Rez. von LATTKE 1986. In: *ThLZ* 116 (1991), 190–191.

1992

AUNE, D[avid] E., 1992: Christian Prophecy and the Messianic Status of Jesus. In: CHARLESWORTH 1992a, 404–422.

Vgl. bes. 417–418 (zu *OdSal* 36,1–3; Datum: „c. 125 C.E.").

BROCK, S[ebastian] P., 1992: Syriac Studies 1986–1990: A Classified Bibliography. In: *ParOr* 17 (1992), 211–301.

Vgl. bes. 288 (Nr. 129: *Odes of Solomon*).

CHARLESWORTH, James H., 1992: Solomon, *Odes* of. In: *ABD* 6 (1992), 114–115.

— (Editor, with J. BROWNSON, M. T. DAVIS, S. J. KRAFTCHICK, and A. F. SEGAL), 1992a: *The Messiah: Developments in Earliest Judaism and Christianity. The First Princeton Symposium on Judaism and Christian Origins*. Minneapolis: Fortress Press, 1992.

DAHL, N[ils] A[lstrup] (revised by D. H. JUEL), 1992: Messianic Ideas and the Crucifixion of Jesus. In: CHARLESWORTH 1992a, 382–403.

„The *Odes of Solomon* uses "the Anointed of the Lord" and "(our Lord) the Anointed One" as a designation of Jesus, but contains few, if any, echoes of New Testament texts or explicitly messianic testimonies" (394).

ORLANDI, Tito (Hg.), 1992: *Evangelium Veritatis*. TVOA.EGC 2. Brescia: Paideia, 1992.

Vgl. bes. 106–110; vgl. auch RUGGIERI 1994.

REBELL, Walter, 1992: *Neutestamentliche Apokryphen und Apostolische Väter*. München: Chr. Kaiser, 1992.

Vgl. bes. 77–86: „2. Kapitel: Die *Oden Salomos*".

RevBib 1992: Anzeige von FRANZMANN 1991. In: *RevBib* 1992 [Autor und Seitenzahl nicht bekannt].

Abschließende Würdigung: „Doravante, este livro é uma referência obrigatória e um instrumento de base para todo ulterior estudo sobre as *Odes de Salomão*.“

SIPILÄ, Seppo, 1992: Rez. von FRANZMANN 1991. In: *TAik* 4 (1992), 386.

1993

ALBERT, Micheline, 1993: Langue et littérature syriaques. In: ALBERT, Micheline, BEYLOT, Robert, COQUIN, René-G., OUTTIER, Bernard, RENOUX, Charles: *Christianismes orientaux. Introduction à l'étude des langues et des littératures*. Introduction par Antoine GUILLAUMONT. ICA. Paris: Cerf, 1993, 297–375.

Vgl. bes. 318 zu den *OdSal* als alttestamentlichen Apokryphen: „La question de leur origine, grecque ou syriaque, n'a pas encore été élucidée.“

CHILTON, Bruce, 1993: God as 'Father' in the Targumim, in Non-Canonical Literatures of Early Judaism and Primitive Christianity, and in Matthew. In: *The Pseudepigrapha and Early Biblical Interpretation* (ed. by James H. CHARLESWORTH and Craig A. EVANS) = *JSP*.S 14 = SSEJC 2 (Sheffield: JSOT Press, 1993), 151–169.

Vgl. 307, im Register, zu den einzelnen Vater-Stellen, die 164–165 besprochen und z.T. zitiert werden, besonders *OdSal* 19,1–2.

DAVIES, Philip R., 1993: Anzeige von FRANZMANN 1991. In: *JSOT* [Nr.] 60 (1993), 126.

FREY, Albert, 1993: Rez. von FRANZMANN 1991. In: *ETR* 68 (1993), 109–110.

GALBIATI, Enrico, 1993: Rez. von FRANZMANN 1991. In: *RivBib* 41 (1993), 369–372.

GEMÜNDEN, Petra VON, 1993: *Vegetationsmetaphorik im Neuen Testament und seiner Umwelt. Eine Bildfelduntersuchung*. NTOA 18. Freiburg, Schweiz: Universitätsverlag / Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1993.

Vgl. 519–520, im Register, zu *OdSal* 4,4–5; 7,1; 8,1f; 10,2; 11,1ff; 11,16–21; 12,2; 14,6f; 16,1f; 17,13; 37,3; 38,16–21.

HANIG, Roman, 1993: Christus als »wahrer Salomo« in der frühen Kirche. In: *ZNW* 84 (1993), 111–134.

Antwort auf LATTKE 1991b.

LATTKE, Michael, 1993: Dating the *Odes of Solomon*. In: *Antichthon* 27 (1993), 45–59.

—, 1993a: Die griechischen Wörter im syrischen Text der *Oden Salomos*. In: FS BROCK (1993), 285–302.

THUNDY, Zacharias P., 1993: *Buddha and Christ: Nativity Stories and Indian Traditions*. SHR 60. Leiden / New York / Köln: E. J. Brill, 1993.

Zitat von *OdSal* 42,10–20 (103–104), „a magnificent lyric statement on the harrowing of Hades as the decisive moment in the Christian redemptive process“ (103). Zum ganzen Buch vgl. die Rezension von Michael LATTKE in: *CRBR* 7 (1994), 286–288.

1994

CERBELAUD, Dominique, 1994: Un Dieu d'eau et de vent. L'Esprit Saint dans les *Odes de Salomon*. In: *VS* 74e année, n° 710, tome 148 (1994), 311–319.

CHARLESWORTH, James H., 1994: Rez. von FRANZMANN 1991. In *CRBR* 7 (1994), 396–397.

GESSEL, Wilhelm, 1994: Rez. von LATTKE 1991a. In: *OrChr* 78 (1994), 258–260.

HALL, Robert G., 1994: Isaiah's Ascent to See the Beloved: An Ancient Jewish Source for the *Ascension of Isaiah*? In: *JBL* 113 (1994), 463–484.

Vgl. bes. 466–467. „The *Odes of Solomon*, with their close relationship to the *Hodayot* from Qumran, on the one hand, and later gnostic literature, on the other, would belong equally in studies of ancient Jewish hymnody, of early Christian prophecy, and of the origin of gnosticism" (466). Ähnliches gilt für Joh.

HARVEY, Susan Ashbrook, 1994: Rez. von FRANZMANN 1991. In: *JThS* NS 45 (1994), 278–280.

—, 1994a: The *Odes of Solomon*. In: *Searching the Scriptures*. Vol. 2: *A Feminist Commentary*, ed. by Elisabeth SCHÜSSLER FIORENZA with the assistance of Ann BROCK and Shelly MATTHEWS. New York, NY: Crossroad, 1994, 86–98.

HENNE, Philippe, 1994: Rez. von FRANZMANN 1991. In: *RB* 101 (1994), 464.

HORST, P[ieter] W[illem] VAN DER, 1994: Rez. von FRANZMANN 1991. In: *NedThT* 48 (1994), 163–164.

KREUZER, Siegfried, 1994: Salomo. In: *BBKL* 8 (1994), 1236–1246.

„In den um ca. 100 n.Chr. anzusetzenden, wahrscheinlich judenchristlichen *Oden Salomos* wird der jetzt gekommene Messias gepriesen. Indem S[alomo] dies tut, steht der Messias/Christus im Licht der S[alomo]traditionen, aber er ist mehr als S[alomo]" (1242).

PÉREZ FERNÁNDEZ, M., 1994: Rez. von FRANZMANN 1991. In: *EstB* 52 (1994), 248–250.

PIERRE, Marie-Joseph, 1994: *Les Odes de Salomon*. Texte présenté et traduit par M.-J. P. avec la collaboration de Jean-Marie MARTIN. Apocryphes 4. [Turnhout]: Brepols, 1994.

Vgl. LATTKE 1996, WILSON 1996.

RUGGIERI, V., 1994: Rez. von ORLANDI 1992. In: *OCP* 60 (1994), 662–663.

WEHRLE, Josef, 1994: Rez. von FRANZMANN 1991. In: *OrChr* 78 (1994), 260–262.

1995

LATTKE, Michael, 1995: *Oden Salomos*, übersetzt und eingeleitet. FC 19. Freiburg [i.Br.] u.a.: Herder, 1995.

PARMENTIER, Martin, 1995: Rez. von FRANZMANN 1991. In: *Bijdr.* 56 (1995), 93–94.

WURST, Gregor, 1995: *Das Bêmafest der ägyptischen Manichäer.* ASKÄ 8. Altenberge: Oros Verlag, 1995.

Vgl. bes. 102, 103, 128 (zu *OdSal* 41 und 42).

1996

AZAR, Éphrem, 1996: *Les Odes de Salomon.* Présentation et traduction. Paris: Les Éditions du Cerf, 1996.

Neue französische Übersetzung (85–169), vokalisierter syrischer Text (171–250), ausführliche Einleitung (17–71) und gute Bibliographie (72–82). Originalsprache: Syrisch; Abfassungszeit: 100–125; „écrit par un seul auteur" (71). „Nous pouvons reconstituer à partir des *Odes* cette situation où le poète représente une communauté judéo-chrétienne qui avait expérimenté l'hostilité et le rejet de la Synagogue" (71).

DRIJVERS, Han J. W., 1996: Early Syriac Christianity: Some Recent Publications. In: *VigChr* 50 (1996), 159–177.

Unter Zitierung seiner eigenen Werke und von L. ABRAMOWSKI 1984 bekräftigt der Autor seine Sicht der *OdSal*: „Recent research on the 42 *Odes of Solomon* has demonstrated that these didactic hymns display an anti-Marcionite theology and show a clear influence from TATIAN's Diatessaron and encratite views" (167; vgl. auch 173). In den *OdSal* und *ActThom* fänden sich auch „a clear Middle Platonist pattern … and to some degree the same terminology" (173).

Zu beachten sind folgende Bemerkungen zur Zweisprachigkeit: „Moreover, these writings were current in both a Syriac as well as a Greek version and there was a continuing tradition of translation in this bilingual area" (173).

FRANZMANN, Majella, 1996: The Concept of Rebirth as the Christ and the Initiatory Rituals of the Bridal Chamber in the *Gospel of Philip*. In: *Antichthon* 30 (1996), 34–48.

Vgl. bes. 46, Anm. 40, zu *OdSal* 13,3a.

KLAUCK, H.-J. *Die religiöse Umwelt des Urchristentums.* Band II: *Herrscher- und Kaiserkult, Philosophie, Gnosis.* KStTh 9,2. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1996.

OdSal erscheinen unter gnostisch gefärbten Apokryphen. Ihre „bildhafte, poetische Sprache … ist nur begrenzt auswertbar für die Rekonstruktion der zugrundeliegenden Theologie; erst recht gibt sie für rituelle Vollzüge kaum etwas her" (151).

LATTKE, Michael, 1996: Rez. von PIERRE 1994. In: *ThLZ* 121 (1996), 256–257.

WILSON, R[obert] McL., 1996: Rez. von PIERRE 1994. In: *JThS* NS 47 (1996), 820–821.

YOUSIF, P[ierre], 1996: Rez. von FRANZMANN 1991. In: *OCP* 62 (1996), 238–240.

1997

BETHGE, Hans-Gebhard, 1997: *Der Brief des Petrus an Philippus. Ein neutestamentliches Apokryphon aus dem Fund von Nag Hammadi (NHC VIII,2).* Herausgegeben, übersetzt und kommentiert. TU 141. Berlin: Akademie Verlag, 1997.

Vgl. bes. 118, Anm. 4, zu *OdSal* 7,3 (μεγαλοσύνη).

CHARLESWORTH, James H., 1997: Pseudepigraphen des Alten Testaments. In: *TRE* 27 (1997), 639–645.

Auf der Basis einer sehr großzügigen Definition der alttestamentlichen Pseudepigraphen – „verfaßt von Juden (manchmal von Christen verfaßt oder erweitert)" (639) – werden auch die *Oden Salomos* aufgelistet (640–641) und „als das älteste christliche Gesangbuch" bezeichnet (641). Ob der „Autor" ein „vom Judentum zum Christentum" übergetretener „Konvertit" war (641), wird sich wohl nie ganz beweisen lassen. Als „Abfassungszeit" wird der Zeitraum „um das Jahr 100 n. Chr. oder kurz danach" bestimmt, nicht zuletzt wegen der Nähe zu Joh: „wahrscheinlich in der johanneischen Gemeinde verfaßt" (641).

LOGAN, Alastair H. B., 1997: Rez. von LATTKE 1995. In: *JEH* 48 (1997), 512.

„A final note: LATTKE leaves open the question why Solomon's name was chosen. If his appeal to the gnostic character of the *Odes* is plausible, my suggestion would be that, as the vehicle of Sophia and (with David) not included among the prophets of the deluded Old Testament Demiurge (cf. IRENAEUS, *Adv. haer.* 1. 30. 11), Solomon could be trusted!" (512).

SCHOLER, David M., 1997: *Nag Hammadi Bibliography 1970–1994.* NHMS 32. Leiden/New York/Köln: Brill, 1997.

Weitere Abkürzungen

ABD	*The Anchor Bible dictionary*. Vols. 1–6. New York u.a.: Doubleday, 1992.
ASKÄ	Arbeiten zum spätantiken und koptischen Ägypten.
CRBR	*Critical review of books in religion*. A cooperative venture of AAR and JBL.
DECA 1–2	*Dictionnaire encyclopédique du christianisme ancien*. Sous la direction de Angelo DI BERARDINO. Adaptation française sous la direction de François VIAL. Vol. I: A–I. Vol. II: J–Z. Paris: Cerf, 1990.
EEC (1990)	FERGUSON, Everett (Hg.) u.a.: *Encyclopedia of early christianity*. New York & London: Garland, 1990.
FS ANDERSEN (1987)	*Perspectives on Language and Text. Essays and Poems in Honor of Francis I. ANDERSEN's Sixtieth Birthday July 28, 1985*, ed. by Edgar W. CONRAD and Edward G. NEWING. Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1987.
FS BAMMEL (1991)	*Templum amicitiae. Essays on the Second Temple presented to Ernst BAMMEL*. Ed. by William HORBURY. JSNT.S 48. Sheffield: JSOT Press, 1991.
FS BROCK (1993)	*A Festschrift for Dr. Sebastian P. BROCK = ARAM Periodical* 5:1&2. Leuven: Peeters, 1993.
FS HAHN (1991)	*Anfänge der Christologie. Festschrift für Ferdinand HAHN zum 65. Geburtstag*. Hg. v. Cilliers BREYTENBACH und Henning PAULSEN unter Mitwirkung von Christine GERBER. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991.
FS HOSPERS (1986)	*Scripta Signa Vocis. Studies about Scripts, Scriptures, Scribes and Languages in the Near East, presented to J. H. HOSPERS by his pupils, colleagues and friends*. Ed. by H. L. J. VANSTIPHOUT, K. JONGELING, F. LEEMHUIS and G. J. REININK. Groningen: E. Forsten, 1986.
FS KLIJN (1988)	*Text and Testimony. Essays on New Testament Literature in Honour of A. F. J. KLIJN* ed. by T. BAARDA, A. HILHORST, G. P. LUTTIKHUIZEN, A. S. VAN DER WOUDE. Kampen: J. H. Kok, 1988.
FS MACUCH (1989)	*חכמות בנתה ביתה – Studia Semitica necnon Iranica Rudolpho MACUCH Septuagenario ab amicis et discipulis dedicata* ediderunt Maria MACUCH / Christa MÜLLER-KESSLER / Bert G. FRAGNER. Wiesbaden: O. Harrassowitz, 1989.
FS RATZINGER (1987)	*Weisheit Gottes – Weisheit der Welt*. Bde. I–II. *Festschrift für Joseph Kardinal RATZINGER zum 60. Ge-*

	burtstag im Auftrag des Schülerkreises hg. v. Walter BAIER, Stephan Otto HORN, Vinzenz PFNÜR, Christoph SCHÖNBORN, Ludwig WEIMER, Siegfried WIEDENHOFER. St. Ottilien: EOS Verlag, o.J. [1987].
FS RENGSTORF (1980)	*Wort in der Zeit. Neutestamentliche Studien. Festgabe für Karl Heinrich RENGSTORF zum 75. Geburtstag*. Hg. v. Wilfrid HAUBECK und Michael BACHMANN. Leiden: E. J. Brill, 1980.
FS RIES (1991)	*Manichaica selecta. Studies presented to Professor Julien RIES on the occasion of his seventieth birthday*. Ed. by Alois VAN TONGERLOO and Søren GIVERSEN. ManSt 1. Louvain: Center of the History of Religions – BCMS / Lund: International Association of Manichaean Studies – Manichaean Documentation Centre [Selbstverlag], 1991.
FS ROBINSON (1990)	*Gnosticism & the Early Christian World. In Honor of James M. ROBINSON*. Ed. by James E. GOEHRING, Charles W. HEDRICK, Jack T. SANDERS with Hans Dieter BETZ. Sonoma, CA: Polebridge Press, 1990.
FS VAN ROEY (1985)	*After Chalcedon. Studies in Theology and Church History Offered to Professor Albert VAN ROEY for His Seventieth Birthday*. Ed. by C. LAGA, J. A. MUNITZ and L. VAN ROMPAY. OLA 18. Leuven: Departement Oriëntalistiek / Peeters, 1985.
FS VERMES (1990)	*A Tribute to Geza VERMES. Essays on Jewish and Christian Literature and History* ed. by Philip R. DAVIES & Richard T. WHITE. JSOT.S 100. Sheffield: JSOT Press, 1990.
JSP	*Journal for the study of the pseudepigrapha*. Sheffield. [in TRE: JSPE].
ManSt	Manichaean studies. Louvain/Lund.
NHMS	Nag Hammadi and Manichaean studies. Leiden.
SBL.RBS	SBL. Resources for biblical study. [Verschiedene Orte].
SCHÜRER/VERMES III,2	Emil SCHÜRER, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C. – A.D. 135)*. A New English version revised & ed. by Geza VERMES et al. Vol. III, part 2. Edinburgh: T. & T. Clark, 1987.
SPEYER 1989	*Frühes Christentum im antiken Strahlungsfeld*. Ausgewählte Aufsätze von Wolfgang SPEYER. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1989.
SSEJC	Studies in Scripture in Early Judaism and Christianity. Sheffield.
TVOA.EGC	Testi del Vicino Oriente antico. 8. Letteratura egiziana gnostica e cristiana. Brescia.

Register

I. Moderne Autoren und Herausgeber

II. Antike Verfasser und Schriften

III. Begriffe und Sachen

IV. Bibelstellen

V. *Oden Salomos*

Druckfehler in Band I–III

Band I

S. 14, Z. 3 v.u.	hörfehler	→	Hörfehler
S. 99, Z. 6	Herrn.	→	Herrn,
S. 101, Z. 5 v.u.	mö-en	→	mö-gen
S. 111, Z. 14	frohlocken	→	frohlockten
S. 116, Z. 10 v.u.	blkzbn	→	bklzbn
S. 127, Z. 7 v.u.	entheiligt	→	nicht entheiligt
S. 130, Z. 1	dʾsryn	→	dʿsryn
S. 142, Z. 8	hy	→	hw (auch in II zu korr.!)
S. 153, Z. 7	deiner	→	seiner
S. 153, Z. 17	seine	→	deine
S. 183, Z. 9 v.u.	durch das	→	durch die
S. 188, Z. 18	ⲁⲥϩⲩⲛⲉⲩⲉ	→	ⲁⲥϩⲩⲙⲛⲉⲩⲉ
S. 214, Z. 12	Nach	→	[zu tilgen]
S. 228	BAUER Wb	→	BAUER Wb = B.
	CRUM CoptDict	→	CRUM CoptDict = C.

Band Ia

Ode 4,14a	ܬܫ	→	ܐܒܫ
Ode 23,3a	ܗܝ	→	ܗܘ
Ode 41,15b	ܬܫܒܚܬܗ	→	ܬܫ̈ܒܚܬܗ

Band II

S. 46a	+ 18,12	→	18,12
S. 53b	ὁδος	→	ὁδός
S. 56a, Z. 3	, ,	→	, s.o.,
S. 56a, Z. 3 v.u.	39,19	→	38,19
S. 60a, Z. 8 v.u.	69b	→	67b
S. 66a, Z. 7	ܕ	→	ܕ ܐ
S. 76b, Z. 1	154a	→	153b
S. 104b, Z. 5 v.u.	16,9	→	16,19
S. 122a	26,5	→	26,6
S. 146b, Z. 9 v.u.	ETHPE.	→	ETHPA.

Band III

S. XIX, Z. 9 v.u.	Turnholt	→	Turnhout
S. XXI	FS Andersen 1985	→	FS Andersen 1986 (s.o.)
S. XXVI, Z. 7	Journal of	→	Journal for
S. XXX	SBLTT	→	SBLDS
			+ SBLTT = SBL. Texts and translations
S. 31, Z. 4 v.u.	"Kommentar	→	"Kommentar"
S. 52–56, Kopfzeile	1909	→	1910
S. 73, Z. 6	RGG 5	→	RGG 6
S. 82–84, Titel	Exp. 8. Ser.	→	Exp. 8th Ser.
S. 95, Z. 25	sigular	→	singular
S. 115, Z. 8 v.u.	Exp. 8. Ser.	→	Exp. 8th Ser.
S. 195, Z. 7	Berücksichigung	→	Berücksichtigung
S. 230, Z. 30	patristic	→	Patristic
S. 276, Z. 35	Christology	→	Christologie
S. 328, Z. 22	(S. 349–352)	→	(S. 349–352);
S. 331, Z. 10 v.u.	Solomon)	→	Solomon")
S. 348, Z. 4	nun von	→	nun
S. 369, Z. 18 v.u.	Th.	→	T.
S. 369, Z. 17 v.u.	Mt. 11,25–30	→	Mt 11.25–30
S. 381, Z. 16	14:9	→	14:5
S. 427, Z. 13	vol. II, part II	→	vol. II

ORBIS BIBLICUS ET ORIENTALIS – Lieferbare Titel

Bd. 25/1a MICHAEL LATTKE: *Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis.* Band Ia. Der syrische Text der Edition in Estrangela Faksimile des griechischen Papyrus Bodmer XI. 68 Seiten. 1980.

Bd. 25/2 MICHAEL LATTKE: *Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis.* Band II. Vollständige Wortkonkordanz zur handschriftlichen, griechischen, koptischen, lateinischen und syrischen Überlieferung der Oden Salomos. Mit einem Faksimile des Kodex N. XVI–201 Seiten. 1979.

Bd. 25/3 MICHAEL LATTKE: *Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis.* Band III. XXXIV–478 Seiten. 1986.

Bd. 25/4 MICHAEL LATTKE: *Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis.* Band IV. XII–284 Seiten. 1998.

Bd. 46 ERIK HORNUNG: *Der ägyptische Mythos von der Himmelskuh.* Eine Ätiologie des Unvollkommenen. Unter Mitarbeit von Andreas Brodbeck, Hermann Schlögl und Elisabeth Staehelin und mit einem Beitrag von Gerhard Fecht. XII–129 Seiten, 10 Abbildungen. 1991. Dritte Auflage.

Bd. 50/1 DOMINIQUE BARTHÉLEMY: *Critique textuelle de l'Ancien Testament.* 1. Josué, Juges, Ruth, Samuel, Rois, Chroniques, Esdras, Néhémie, Esther. Rapport final du Comité pour l'analyse textuelle de l'Ancien Testament hébreu institué par l'Alliance Biblique Universelle, établi en coopération avec Alexander R. Hulst †, Norbert Lohfink, William D. McHardy, H. Peter Rüger, coéditeur, James A. Sanders, coéditeur. 812 pages. 1982.

Bd. 50/2 DOMINIQUE BARTHÉLEMY: *Critique textuelle de l'Ancien Testament.* 2. Isaïe, Jérémie, Lamentations. Rapport final du Comité pour l'analyse textuelle de l'Ancien Testament hébreu institué par l'Alliance Biblique Universelle, établi en coopération avec Alexander R. Hulst †, Norbert Lohfink, William D. McHardy, H. Peter Rüger, coéditeur, James A. Sanders, coéditeur. 1112 pages. 1986.

Bd. 50/3 DOMINIQUE BARTHÉLEMY: *Critique textuelle de l'Ancien Testament.* Tome 3. Ezéchiel, Daniel et les 12 Prophètes. Rapport final du Comité pour l'analyse textuelle de l'Ancien Testament hébreu institué par l'Alliance Biblique Universelle, établi en coopération avec Alexander R. Hulst †, Norbert Lohfink, William D. McHardy, H. Peter Rügert †, coéditeur, James A. Sanders, coéditeur. 1424 pages. 1992.

Bd. 53 URS WINTER: *Frau und Göttin.* Exegetische und ikonographische Studien zum weiblichen Gottesbild im Alten Israel und in dessen Umwelt. XVIII–928 Seiten, 520 Abbildungen.1983. 2. Auflage 1987. Mit einem Nachwort zur 2. Auflage.

Bd. 55 PETER FREI / KLAUS KOCH: *Reichsidee und Reichsorganisation im Perserreich.* 352 Seiten, 17 Abbildungen. 1996. Zweite, bearbeitete und erweiterte Auflage.

Bd. 67 OTHMAR KEEL / SILVIA SCHROER: *Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel.* Band I. 115 Seiten, 103 Abbildungen. 1985.

Bd. 71 HANS-PETER MATHYS: *Liebe deinen Nächsten wie dich selbst.* Untersuchungen zum alttestamentlichen Gebot der Nächstenliebe (Lev 19,18). XII–204 Seiten. 1986. 2. verbesserte Auflage 1990.

Bd. 76 JOŽE KRAŠOVEC: *La justice (Ṣdq) de Dieu dans la Bible hébraïque et l'interprétation juive* et *chrétienne.* 456 pages. 1988.

Bd. 77 HELMUT UTZSCHNEIDER: *Das Heiligtum und das Gesetz.* Studien zur Bedeutung der sinaitischen Heiligtumstexte (Ez 25-40; Lev 8-9). XIV–326 Seiten. 1988.

Bd. 78 BERNARD GOSSE: *Isaie 13,1-14,23.* Dans la tradition littéraire du livre d'Isaïe et dans la tradition des oracles contre les nations. 308 pages. 1988.

Bd. 79 INKE W. SCHUMACHER: *Der Cott Sopdu – Der Herr der Fremdländer.* XV1–364 Seiten, 6 Abbildungen. 1988.

Bd. 80 HELLMUT BRUNNER: *Das hörende Herz.* Kleine Schriften zur Religions- und Geistes geschichte Ägyptens. Herausgegeben von Wolfgang Röllig. 449 Seiten, 55 Abbildungen. 1988.

Bd. 81 WALTER BEYERLIN: *Bleilot, Brecheisen oder was sonst?* Revision einer Amos-Vision. 68 Seiten. 1988.

Bd. 82 MANFRED HUTTER: *Behexung, Entsühnung und Heilung.* Das Ritual der Tuunawiya für ein Königspaar aus mittelhethitischer Zeit (KBo XXI 1 – KUB IX 34 – KBo XXI 6). 186 Seiten. 1988.

Bd. 83 RAPHAEL GIVEON: *Scarabs from Recent Excavations in Israel.* 114 pages with numerous illustrations and 9 plates. 1988.

Bd. 84 MIRIAM LICHTHEIM: *Ancient Egyptian Autobiographies chiefly of the Middle Kingdom.* A Study and an Anthology. 200 pages, 10 pages with illustrations. 1988.

Bd. 85 ECKART OTTO: *Rechtsgeschichte der Redaktionen im Kodex Ešnunna und im «Bundesbuch».* Eine redaktionsgeschichtliche und rechtsvergleichende Studie zu altbabylonischen und altisraelitischen Rechtsüberlieferungen. 220 Seiten. 1989.

Bd. 86 ANDRZEJ NIWINSKI: *Studies on the Illustrated Theban Funerary Papyri of the 11th and 10th Centuries B.C.* 488 pages, 80 plates. 1989.

Bd. 87 URSULA SEIDL: *Die babylonischen Kudurru-Reliefs.* Symbole mesopotamischer Gottheiten. 236 Seiten, 33 Tafeln und 2 Tabellen. 1989.

Bd. 88 OTHMAR KEEL / HILDI KEEL-LEU / SILVIA SCHROER: *Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel.* Band II. 364 Seiten, 652 Abbildungen. 1989.

Bd. 89 FRIEDRICH ABITZ: *Baugeschichte und Dekoration des Grabes Ramses' VI.* 202 Seiten, 39 Abbildungen. 1989.

Bd. 90 JOSEPH HENNINGER SVD: *Arabica varia.* Aufsätze zur Kulturgeschichte Arabiens und seiner Randgebiete. Contributions à l'histoire culturelle de l'Arabie et de ses régions limitrophes. 504 pages. 1989.

Bd. 91 GEORG FISCHER: *Jahwe unser Gott.* Sprache, Aufbau und Erzähltechnik in der Berufung des Mose (Ex. 3-4). 276 Seiten. 1989.

Bd. 92 MARK A. O'BRIEN: *The Deuteronomistic History Hypothesis:* A Reassessment. 340 pages. 1989.

Bd. 93 WALTER BEYERLIN: *Reflexe der Amosvisionen im Jeremiabuch.* 120 Seiten. 1989.

Bd. 94 ENZO CORTESE: *Josua 13–21.* Ein priesterschriftlicher Abschnitt im deuteronomistischen Geschichtswerk. 136 Seiten. 1990.

Bd. 96 ANDRÉ WIESE: *Zum Bild des Königs auf ägyptischen Siegelamuletten.* 264 Seiten. Mit zahlreichen Abbildungen im Text und 32 Tafeln. 1990.

Bd. 97 WOLFGANG ZWICKEL: *Räucherkult und Räuchergeräte.* Exegetische und archäologische Studien zum Räucheropfer im Alten Testament. 372 Seiten. Mit zahlreichen Abbildungen im Text. 1990.

Bd. 98 AARON SCHART: *Mose und Israel im Konflikt.* Eine redaktionsgeschichtliche Studie zu den Wüstenerzählungen. 296 Seiten. 1990.

Bd. 99 THOMAS RÖMER: *Israels Väter.* Untersuchungen zur Väterthematik im Deuteronomium und in der deuteronomistischen Tradition. 664 Seiten. 1990.

Bd. 100 OTHMAR KEEL / MENAKHEM SHUVAL / CHRISTOPH UEHLINGER: *Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina / Israel* Band III. Die Frühe Eisenzeit. Ein Workshop. XIV–456 Seiten. Mit zahlreichen Abbildungen im Text und 22 Tafeln. 1990.

Bd. 101 CHRISTOPH UEHLINGER: *Weltreich und «eine Rede».* Eine neue Deutung der sogenannten Turmbauerzählung (Gen 11,1–9). XVI–654 Seiten.1990.

Bd. 102 BENJAMIN SASS: *Studia Alphabetica.* On the Origin and Early History of the Northwest Semitic, South Semitic and Greek Alphabets. X–120 pages. 16 pages with illustrations. 2 tables. 1991.

Bd. 103 ADRIAN SCHENKER: *Text und Sinn im Alten Testament.* Textgeschichtliche und bibeltheologische Studien. VIII–312 pages. 1991.

Bd. 104 DANIEL BODI: *The Book of Ezekiel and the Poem of Erra.* IV–332 pages. 1991.

Bd. 105 YUICHI OSUMI: *Die Kompositionsgeschichte des Bundesbuches Exodus 20,22b–23,33.* XII–284 Seiten. 1991.

Bd. 106 RUDOLF WERNER: *Kleine Einführung ins Hieroglyphen-Luwische.* XII–112 Seiten. 1991.

Bd. 107 THOMAS STAUBLI: *Das Image der Nomaden im Alten Israel und in der Ikonographie seiner sesshaften Nachbarn.* XII–408 Seiten. 145 Abb. und 3 Falttafeln. 1991.

Bd. 108 MOSHÉ ANBAR: *Les tribus amurrites de Mari.* VIII–256 pages. 1991.

Bd. 109 GÉRARD J. NORTON / STEPHEN PISANO (eds.): *Tradition of the Text.* Studies offered to Dominique Barthélemy in Celebration of his 70th Birthday. 336 pages. 1991.

Bd. 110 HILDI KEEL-LEU: *Vorderasiatische Stempelsiegel.* Die Sammlung des Biblischen Instituts der Universität Freiburg Schweiz. 180 Seiten. 24 Tafeln. 1991.

Bd. 111 NORBERT LOHFINK: *Die Väter Israels im Deuteronomium.* Mit einer Stellungnahme von Thomas Römer. 152 Seiten. 1991.

Bd. 113 CHARLES MAYSTRE: *Les grands prêtres de Ptah de Memphis.* XIV–474 pages, 2 planches. 1992.

Bd. 114 THOMAS SCHNEIDER: *Asiatische Personennamen in ägyptischen Quellen des Neuen Reiches.* 480 Seiten. 1992.

Bd. 115 ECKHARD VON NORDHEIM: *Die Selbstbehauptung Israels in der Welt des Alten Orients.* Religionsgeschichtlicher Vergleich anhand von Gen 15/22/28, dem Aufenthalt Israels in Ägypten, 2 Sam 7, 1 Kön 19 und Psalm 104. 240 Seiten. 1992.

Bd. 116 DONALD M. MATTHEWS: *The Kassite Glyptic of Nippur.* 208 pages. 210 figures. 1992.

Bd. 117 FIONA V. RICHARDS: *Scarab Seals from a Middle to Late Bronze Age Tomb at Pella in Jordan.* XII–152 pages, 16 plates. 1992.

Bd. 118 YOHANAN GOLDMAN: *Prophétie et royauté au retour de l'exil.* Les origines littéraires de la forme massorétique du livre de Jérémie. XIV–270 pages. 1992.

Bd. 119 THOMAS M. KRAPF: *Die Priesterschrift und die vorexilische Zeit.* Yehezkel Kaufmanns vernachlässigter Beitrag zur Geschichte der biblischen Religion. XX–364 Seiten. 1992.

Bd. 120 MIRIAM LICHTHEIM: *Maat in Egyptian Autobiographies and Related Studies.* 236 pages, 8 plates. 1992.

Bd. 121 ULRICH HÜBNER: *Spiele und Spielzeug im antiken Palästina.* 256 Seiten. 58 Abbildungen. 1992.

Bd. 122 OTHMAR KEEL: *Das Recht der Bilder, gesehen zu werden.* Drei Fallstudien zur Methode der Interpretation altorientalischer Bilder. 332 Seiten, 286 Abbildungen. 1992.

Bd. 123 WOLFGANG ZWICKEL (Hrsg.): *Biblische Welten.* Festschrift für Martin Metzger zu seinem 65. Geburtstag. 268 Seiten, 19 Abbildungen. 1993.

Bd. 125 BENJAMIN SASS / CHRISTOPH UEHLINGER (eds.): *Studies in the Iconography of Northwest Semitic Inscribed Seals.* Proceedings of a symposium held in Fribourg on April 17–20, 1991. 368 pages, 532 illustrations. 1993.

Bd. 126 RÜDIGER BARTELMUS / THOMAS KRÜGER / HELMUT UTZSCHNEIDER (Hrsg.): *Konsequente Traditionsgeschichte.* Festschrift für Klaus Baltzer zum 65. Geburtstag. 418 Seiten. 1993.

Bd. 127 ASKOLD I. IVANTCHIK: *Les Cimmériens au Proche-Orient.* 336 pages. 1993.

Bd. 128 JENS VOSS: *Die Menora.* Gestalt und Funktion des Leuchters im Tempel zu Jerusalem. 124 Seiten. 1993.

Bd. 129 BERND JANOWSKI / KLAUS KOCH / GERNOT WILHELM (Hrsg.): *Religionsgeschichtliche Beziehungen zwischen Kleinasien, Nordsyrien und dem Alten Testament.* Internationales Symposion Hamburg 17.–21. März 1990. 572 Seiten. 1993.

Bd. 130 NILI SHUPAK: *Where can Wisdom be found?* The Sage's Language in the Bible and in Ancient Egyptian Literature. XXXII–516 pages. 1993.

Bd. 131 WALTER BURKERT / FRITZ STOLZ (Hrsg.): *Hymnen der Alten Welt im Kulturvergleich.* 134 Seiten. 1994.

Bd. 132 HANS-PETER MATHYS: *Dichter und Beter.* Theologen aus spätalttestamentlicher Zeit. 392 Seiten. 1994.

Bd. 133 REINHARD G. LEHMANN: *Friedrich Delitzsch und der Babel-Bibel-Streit.* 472 Seiten, 13 Tafeln. 1994.

Bd. 134 SUSANNE BICKEL: *La cosmogonie égyptienne avant le Nouvel Empire.* 360 pages. 1994. Epuisé.

Bd. 135 OTHMAR KEEL: *Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel.* Band IV. Mit Registern zu den Bänden I–IV. XII–340 Seiten mit Abbildungen, 24 Seiten Tafeln. 1994.

Bd. 136 HERMANN-JOSEF STIPP: *Das masoretische und alexandrinische Sondergut des Jeremiabuches.* Textgeschichtlicher Rang, Eigenarten, Triebkräfte. VII–196 Seiten. 1994.

Bd. 137 PETER ESCHWEILER: *Bildzauber im alten Ägypten.* Die Verwendung von Bildern und Gegenständen in magischen Handlungen nach den Texten des Mittleren und Neuen Reiches. X–380 Seiten, 28 Seiten Tafeln. 1994.

Bd. 138 CHRISTIAN HERRMANN: *Ägyptische Amulette aus Palästina/Israel.* Mit einem Ausblick auf ihre Rezeption durch das Alte Testament. XXIV–1000 Seiten, 70 Seiten Bildtafeln. 1994.

Bd. 140 IZAK CORNELIUS: *The Iconography of the Canaanite Gods Reshef and Ba'al.* Late Bronze and Iron Age I Periods (c 1500 – 1000 BCE). XII–326 pages with illustrations, 56 plates. 1994.

Bd. 141 JOACHIM FRIEDRICH QUACK: *Die Lehren des Ani.* Ein neuägyptischer Weisheitstext in seinem kulturellen Umfeld. X–344 Seiten, 2 Bildtafeln. 1994.

Bd. 142 ORLY GOLDWASSER: *From Icon to Metaphor.* Studies in the Semiotics of the Hieroglyphs. X–194 pages. 1995.

Bd. 143 KLAUS BIEBERSTEIN: *Josua-Jordan-Jericho.* Archäologie, Geschichte und Theologie der Landnahmeerzählungen Josua 1-6. XII–494 Seiten. 1995.

Bd. 144 CHRISTL MAIER: *Die «fremde Frau» in Proverbien 1-9.* Eine exegetische und sozialgeschichtliche Studie. XII–304 Seiten. 1995.

Bd. 145 HANS ULRICH STEYMANS: *Deuteronomium 28 und die* adê *zur Thronfolgeregelung Asarhaddons.* Segen und Fluch im Alten Orient und in Israel. XII–436 Seiten. 1995.

Bd. 146 FRIEDRICH ABITZ: *Pharao als Gott in den Unterweltsbüchern des Neuen Reiches.* VIII–228 Seiten. 1995.

Bd. 147 GILLES ROULIN: *Le Livre de la Nuit. Une composition égyptienne de l'au-delà.* Ire partie: traduction et commentaire. XX–420 pages. IIe partie: copie synoptique. X–169 pages, 21 planches. 1996.

Bd. 148 MANUEL BACHMANN: *Die strukturalistische Artefakt- und Kunstanalyse.* Exposition der Grundlagen anhand der vorderorientalischen, ägyptischen und griechischen Kunst. 88 Seiten mit 40 Abbildungen. 1996.

Bd. 150 ELISABETH STAEHELIN / BERTRAND JAEGER (Hrsg.): *Ägypten-Bilder.* Akten des «Symposions zur Ägypten-Rezeption», Augst bei Basel, vom 9.–11. September 1993. 384 Seiten Text, 108 Seiten mit Abbildungen. 1997.

Bd. 151 DAVID A.WARBURTON: *State and Economy in Ancient Egypt.* Fiscal Vocabulary of the New Kingdom. 392 pages. 1996.

Bd. 152 FRANÇOIS ROSSIER SM: *L'intercession entre les hommes dans la Bible hébraïque.* L'intercession entre les hommes aux origines de l'intercession auprès de Dieu. 408 pages. 1996.

Bd. 153 REINHARD GREGOR KRATZ / THOMAS KRÜGER (Hrsg.).: *Rezeption und Auslegung im Alten Testament und in seinem Umfeld.* Ein Symposion aus Anlass des 60. Geburtstags von Odil Hannes Steck. 148 Seiten. 1997.

Bd. 154 ERICH BOSSHARD-NEPUSTIL: *Rezeptionen von Jesaja 1–39 im Zwölfprophetenbuch.* Untersuchungen zur literarischen Verbindung von Prophetenbüchern in babylonischer und persischer Zeit. XIV–534 Seiten. 1997.

Bd. 155 MIRIAM LICHTHEIM: *Moral Values in Ancient Egypt.* 136 pages. 1997.

Bd. 156 ANDREAS WAGNER (Hrsg.): *Studien zur hebräischen Grammatik.* VIII–212 Seiten. 1997.

Bd. 157 OLIVIER ARTUS: *Etudes sur le livre des Nombres.* Récit, Histoire et Loi en Nb 13,1–20,13. X-310 pages. 1997.

Bd. 158 DIETER BÖHLER: *Die heilige Stadt in Esdras* α *und Esra-Nehemia.* Zwei Konzeptionen der Wiederherstellung Israels. XIV-464 Seiten. 1997.

Bd. 159 WOLFGANG OSWALD: *Israel am Gottesberg.* Eine Untersuchung zur Literargeschichte der vorderen Sinaiperikope Ex 19–24 und deren historischem Hintergrund. X–300 Seiten. 1998.

Weitere Informationen zur Reihe OBO: http://www.unifr.ch/bif/obo/obo.html

UNIVERSITÄTSVERLAG FREIBURG SCHWEIZ
EDITIONS UNIVERSITAIRES FRIBOURG SUISSE

ORBIS BIBLICUS ET ORIENTALIS, SERIES ARCHAEOLOGICA

Bd. 1 JACQUES BRIEND / JEAN-BAPTISTE HUMBERT (Ed.), Tell Keisan (1971–1976), une cité phénicienne en Galilée. 392 pages, 142 planches. 1980.

Bd. 2 BERTRAND JAEGER, Essai de classification et datation des scarabées Menkhéperrê. 455 pages avec 1007 illustrations, 26 planches avec 443 figures. 1982.

Bd. 3 RAPHAEL GIVEON, Egyptian Scarabs from Western Asia from the Collections of the British Museum. 202 pages, 457 figures. 1985.

Bd. 4 SEYYARE EICHLER / MARKUS WÄFLER, Tall al-Ḥamidiya 1, Vorbericht 1984. 360 Seiten, 104 Tafeln, 4 Seiten Illustrationen, 4 Faltpläne, 1 vierfarbige Tafel. 1985.

Bd. 5 CLAUDIA MÜLLER-WINKLER, Die ägyptischen Objekt-Amulette. Mit Publikation der Sammlung des Biblischen Instituts der Universität Freiburg Schweiz, ehemals Sammlung Fouad S. Matouk. 590 Seiten, 40 Tafeln. 1987.

Bd. 6 SEYYARE EICHLER / MARKUS WÄFLER / DAVID WARBURTON, Tall al-Ḥamidiya Ḥamidiya 2, Symposium Recent Excavations in the Upper Khabur Region, 492 Seiten, 20 Seiten Illustrationen, 2 Falttafeln, 1 vierfarbige Tafel. 1990.

Bd. 7 HERMANN A. SCHLÖGL / ANDREAS BRODBECK, Ägyptische Totenfiguren aus öffentlichen und privaten Sammlungen der Schweiz, 356 Seiten mit 1041 Photos. 1990.

Bd. 8 DONALD M. MATTHEWS, Principles of composition in Near Eastern glyptic of the later second millennium B.C., 176 pages, 39 pages with drawings, 14 plates. 1990.

Bd. 9 CLAUDE DOUMET, Sceaux et cylindres orientaux: la collection Chiha. Préface de Pierre Amiet. 220 pages, 24 pages d'illustrations. 1992.

Bd. 10 OTHMAR KEEL, Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina/Israel. Von den Anfängen bis zur Perserzeit. Einleitung. 376 Seiten mit 603 Abbildungen im Text. 1995.

Bd. 11 BEATRICE TEISSIER, Egyptian Iconography on Syro-Palestinian Cylinder Seals of the Middle Bronze Age. XII–224 pages with numerous illustrations, 5 plates. 1996.

Bd. 12 ANDRÉ B. WIESE, Die Anfänge der ägyptischen Stempelsiegel-Amulette. Eine typologische und religionsgeschichtliche Untersuchung zu den «Knopfsiegeln» und verwandten Objekten der 6. bis frühen 12. Dynastie. XXII–366 Seiten mit 1426 Abbildungen. 1996.

Bd. 13 OTHMAR KEEL, Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina/Israel. Von den Anfängen bis zur Perserzeit. Katalog Band I. Von Tell Abu Farağ bis 'Atlit. 806 Seiten mit 375 Phototafeln. 1997.

Bd. 14 PIERRE AMIET, JACQUES BRIEND, LILIANE COURTOIS, JEAN-BERNARD DUMORTIER, Tell el Far'ah. Histoire, glyptique et céramologique. 100 pages. 1996.

Bd. 15 DONALD M. MATTHEWS, The Early Glyptic of Tell Brak. Cylinder Seals of Third Millennium Syria. XIV-312 pages, 59 plates. 1997.

UNIVERSITÄTSVERLAG FREIBURG SCHWEIZ
EDITIONS UNIVERSITAIRES FRIBOURG SUISSE

Zum vorliegenden Buch:

Dieser vierte Band von *Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis* sollte eigentlich schon ein historisch-kritischer Kommentar zu den griechischen, koptischen und syrischen Texten der 41 (von 42) erhaltenen Gedichte aus dem frühen zweiten christlichen Jahrhundert sein. Der Kommentar soll nun in der von Max Küchler und Gerd Theissen herausgegebenen Reihe NTOA erscheinen.

Die hier vorgelegten Aufsätze und Vorträge, Rezensionen und bibliographischen Ergänzungen zeigen, dass die *Oden Salomos* aus einer Zeit stammen, in der das junge Christentum im Osten der mediterranen Welt sich noch überschnitt mit jüdischen und gnostischen Entwicklungslinien.

Die meisten Beiträge sind Nachdrucke der weit verstreuten Vorarbeiten zum Kommentar, ursprünglich veröffentlicht im Zeitraum von 1982 bis 1995. Die vier kleineren Lexikonartikel erscheinen etwa gleichzeitig mit diesem Band. Drei der fünf ausgewählten, zwischen 1981 und 1997 erschienenen Rezensionen gehen über den engen Rahmen der *Oden Salomos* ebenso hinaus wie die zwei bisher unveröffentlichten Regensburger Vorträge von 1996. Bei der forschungsgeschichtlichen Bibliographie 1985–1997, die eine wichtige Ergänzung zu Band III darstellt, handelt es sich auch um einen Originalbeitrag.